

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
CURSO DE GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**HISTÓRIAS DE RODAPÉ:**

Conflitos na constituição das antropologias indianas

**VINICIUS KAUÊ FERREIRA**

Florianópolis

2011



**VINICIUS KAUÊ FERREIRA**

**HISTÓRIAS DE RODAPÉ:**

**Conflitos na constituição das antropologias indianas**

Trabalho de Conclusão de curso  
submetido ao Curso de Graduação em  
Ciências Sociais da Universidade  
Federal de Santa Catarina para a  
obtenção do Grau de bacharel em  
Ciências Sociais.

Orientadora: Profa. Dra. Miriam Pillar  
Grossi

Florianópolis, 2011

Catálogo na fonte elaborada pela biblioteca da  
Universidade Federal de Santa Catarina

A ficha catalográfica é confeccionada pela Biblioteca Central.

Tamanho: 7cm x 12 cm

Fonte: Times New Roman 9,5

Maiores informações em:

<http://www.bu.ufsc.br/design/Catalogacao.html>

**VINICIUS KAUÊ FERREIRA**

**HISTÓRIAS DE RODAPÉ:  
CONFLITOS NA CONSTITUIÇÃO DAS ANTROPOLOGIAS  
INDIANAS**

Este Trabalho de Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do Título de “bacharel”, e aprovado em sua forma final pelo Curso de Graduação em Ciências Sociais.

Florianópolis, 5 de agosto de 2011

---

Prof. Dr. Julian Borba  
Coordenador do Curso

**Banca Examinadora:**

---

Prof.<sup>a</sup>, Dr.<sup>a</sup> Miriam Pillar Grossi  
Orientadora  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof.<sup>a</sup>, Dr.<sup>a</sup> Carmen Silvia Rial  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof.<sup>a</sup>, Dr.<sup>a</sup> Elizabeth Farias da Silva  
Universidade Federal de Santa Catarina



## AGRADECIMENTOS

Talvez seguir nessas linhas seja tão difícil porque o sentimento que acompanha o ato de escrevê-las seja algo similar a uma impotência. Quando agradecer é o que nos resta, um olhar sincero é o mais que temos a oferecer e se constitui na melhor forma de exacerbar a simplicidade contida num ato tão importante. Como num texto escrito isso se torna literalmente impossível, apenas posso tentar ser fiel à sincera gratidão que sinto pelas pessoas que cito a seguir.

Minha profunda gratidão à minha mãe e meu pai, que são @s grandes responsáveis pela concretização deste trabalho. São a força e a generosidade incondicional de amb@s que sustentam este trabalho. Se este texto reflete o modo como me constituí sujeito de pesquisa, reflete também o modo como me constituí sujeito ético. É, acima de tudo, a formação que recebi de dona Valdete e seu Jorge, sempre pautada no respeito e na reflexão sobre minha própria condição, que fundamenta os mais abstratos dos conceitos sobre conhecimento e igualdade. A inspiração necessária para refletir sobre a relação que estabeleço com @s outr@s é extraída da postura ética, sensível e incrivelmente disposta de amb@s. Especificamente, pela minha mãe este trabalho é afetado em sua inquietude transformadora e em sua inconformidade com o injusto; pelo meu pai, este trabalho é afetado em sua valiosa curiosidade pelo desconhecido e em sua inabalável capacidade de efetivamente escutar @ outr@. De amb@s, a entrega pelo que se acredita. Antes que se torne por demais piegas, finalizo agradecendo sua generosidade e paciência, mesmo que muitas vezes minhas escolhas não fossem claras para el@s.

Minha gratidão fraterna às minhas irmãs, Gabriela e Luana, que me ensinam sobre companheirismo, carinho e humildade; a mim que tantas vezes sou um tanto egoísta e orgulhoso. A presença delas faz constantemente com que eu lembre de coisas que jamais se deve esquecer no modo como nos colocamos no mundo e como nos relacionamos e olhamos para @s outr@s. Portanto, ambas estão entre cada uma das linha escritas nas páginas seguintes. Minha gratidão à Luana, que na sua impetuosa juventude tem aprendido a se impor na discordância (e desde muito cedo tem aprendido muitas das artimanhas da vida). Sua força me inspira. Minha gratidão à Gabriela, que especialmente me ensina sobre uma generosidade desinteressada, uma humildade não dócil e uma escuta paciente. Sou muito feliz não apenas pelos 21 anos que temos vivido junt@s, mas especialmente os últimos

16 meses nos quais temos compartilhado crescimentos, angústias, sofrimentos, planos e copos quebrados. Por sorte, sua dedicação constantemente me constrangeu; o que se reflete neste trabalho escrito em tempo tão exíguo e nos novos passos que inicio.

Minha gratidão carinhosa à minha orientadora, Miriam, que se tornou uma orientadora em sentido muito amplo. A relação que estabelecemos certamente teve oscilações, por vezes sendo de uma leveza intensa, por vezes sendo muito tensa, mas sempre pautada numa convicta vontade de aprender/ensinar. Com ela aprendi a ser mais forte e mais convicto. Aprendi a aprender com tod@s e o tempo todo. Ela me ensinou também a usar o “arroba” na escrita, depois de alguma resistência, e admito ainda ter minhas dúvidas. Sua sagacidade sempre me inspirou e sua confiança no meu trabalho (confesso que às vezes um pouco aventurada) sempre me impulsionou a passos maiores do que eu poderia imaginar. Foi Miriam que incansavelmente me ensinou sobre a reciprocidade, e certamente nossa convivência foi marcada por esse ensinamento maussiano – e espero que ainda o seja por muito tempo.

Minha gratidão profunda à Fernanda, que durante muitos meses suportou minhas imaturidades e foi determinante num processo íntimo de crescimento e de autoconhecimento pessoal e acadêmico. Sua disposição às enfadonhas conversas que eu lhe demandava e sua companhia brilhante às incursões de campo por Santa Catarina são tão valiosas que me sinto em débito sempre que estou em sua presença. Minha gratidão também profunda a Anelise Fróes, que nos acolheu (os “bolsistas”) como poucas vezes o fui por alguém. Tenho certeza que não falo apenas por mim quando digo que seu extremo cuidado e sua preocupação nos fortaleceram a cada dia dos intensos que passamos junt@s. Considero que amb@s, Anelise e Fernanda, foram minhas coorientadoras nesses três anos e meio de NIGS.

Minha gratidão já saudosa, de quem parte, @s amig@s que fiz no NIGS. Primeiramente a Raruilquer, meu mais antigo colega “bolsista” (como somos chamado, apesar de @s alun@s da pós-graduação também serem bolsistas, não é mesmo?) e com quem tenho aprendido coisas inestimáveis ao longo de três anos vividos diária e intensamente. Meu agradecimento também à Ana Paula dos Santos, Ana Paula Boscatti, Anahi, Ângela, Bruno, Carla, Claudia, Daniela, Dina, Fátima, Felipe, Fernando, Francine, Gabi, Gicele, Giovanna, Kathilça, Mareli, Maria Octavia, Nattany, Patricia, Paula, Rayani, Rosa, Rozeli, Sara, Simone, Tania e Virginia. Essa longa lista certamente não possui formalismos, mas reflete o número de pessoas efetivamente envolvid@s num intenso processo de crescimento e descoberta. O período que estive



no NIGS representa minha vivência da UFSC. Se o NIGS nunca dorme, nunca estive sozinho nas madrugadas de trabalho e amadurecimento. Com o NIGS aprendi o que significa ser parte de um “coletivo” engajado num projeto societário e de produção crítica de saberes. Meus agradecimentos a cada um de vocês.

Minha gratidão afetuosa às minhas amigas do curso de graduação: Carol, Fernanda, Laura, Paula, Rogeli e Thais. O que posso fazer se minha fortuna, desde pequenino, sempre foi acabar entre as mulheres? Há algum tempo já que não estranho ser o único homem do recinto, e foi convivendo com elas que aprendi a me sentir honrado por isso. Sou grato a essas mulheres por compartilharem comigo sua força, argúcia e determinação.

Agradeço ainda às Professoras integrantes da banca de apreciação desta monografia, Carmen Silvia Rial e Elizabeth Farias da Silva, por terem aceitado o convite. Suas presenças são muito importantes, e não apenas por razões burocráticas óbvias, mas porque, de um modo ou de outro, a presença de vocês é figuração do lugar que as reflexões de ambas possuem na minha trajetória.

Por fim, esclareço que a concretização deste trabalho só foi possível também em função das bolsas de pesquisa que tive durante os últimos 40 meses, financiadas por esta universidade, pela CAPES e pelo CNPq – e também pelas centenas de páginas de relatórios que escrevi para essas instituições durante esse período. Foi através de bolsa permanência, paga pela UFSC, que ingressei no NIGS; foi através de bolsa PROCAD, paga pela CAPES, que pude realizar um intercâmbio na UFBA; e foi principalmente no quadro de uma bolsa de iniciação científica do CNPq, vinculada ao projeto sobre Antropologias Mundiais Contemporâneas, que se desenvolveu esta pesquisa. Meu agradecimento simbólico a essas instituições.



## RESUMO

Este trabalho versa sobre a constituição das antropologias indianas, privilegiando a noção de conflito em dois planos: de uma *política antropológica*, isto é, das negociações cotidianas na formação do campo disciplinar; e de uma *cosmpolítica*, isto é, num contexto mais amplo, cosmopolita, que diz respeito à produção de saberes em termos globais. Ele busca explorar debates comumente marginalizados da discussão hegemônica sobre teoria antropológica, trazendo críticas pouco exploradas no contexto brasileiro, a saber, a construção contingente, negociada e política do campo disciplinar. Esta pesquisa reflete sobre como a antropologia é determinada por diferentes contextos políticos e culturais, e como ela também os determina, na medida em que é um saber voltado à produção de alteridades. No caso indiano, está interessada em refletir sobre sua relação com o colonialismo, suas imbricações com trajetórias diaspóricas e as marginalidades que cunham um contexto acadêmico bastante específico. A pesquisa adotou como metodologia a revisão bibliográfica de obras de autor@s indian@s que têm desenvolvido seu trabalho no próprio país. De modo geral, sustenta-se em discussões sobre teoria antropológica e produção de conhecimento, além de se debruçar especialmente sobre as teorias pós-coloniais e feministas para construir a pesquisa.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>13</b>
<b>Capítulo 1 CONSTRUÇÃO DA PESQUISA</b>	<b>19</b>
O cientista em laboratório	21
Significando teoricamente	24
Quem tem legitimidade para falar?	26
O campo de pesquisa e algumas considerações metodológicas	31
Atrelando as pontas	33
<b>Capítulo 2 SITUANDO O DEBATE</b>	<b>37</b>
Srinivas e a antropologia hegemônica	37
Sem heroínas/heróis ou profetas	40
Antropologia e Colonialismo	45
Sociologia e antropologia	54
Sociologia e antropologia... e o <i>sistema mundial colonial/moderno</i>	59
<b>CAPÍTULO 3- AS HISTÓRIAS DE RODAPÉ</b>	<b>69</b>
Da política antropológica e da cosmopolítica	69
G.S. Ghurye e M. N. Srinivas	70
Duas associações	76
A sociologia hegemônica de M. N. Srinivas	80
Contexto regional ou marginal?	81
Antropologias, no plural	84
Marginalidades dos centros	85
Sociologia da emergência	87
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>89</b>
<b>REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO</b>	<b>95</b>



## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa versa sobre a constituição das *antropologias indianas*. O fato de me referir à disciplina no plural diz respeito a uma postura de aceitação da pluralidade que caracteriza qualquer saber, por mais que haja um campo semântico muito bem definido e compartilhado, e que acredito ser corroborada pelos elementos que tenho encontrado no decorrer desta pesquisa. E a razão de não trazer mais detalhes de início será esclarecida ao longo deste texto.

Antes cabe esclarecer que esta pesquisa mantém-se enquanto *projeto* em um sentido mais amplo do que pode usualmente possuir na ocasião da qualificação de um projeto de pesquisa, por exemplo. Não obstante, não ignoro que a todo projeto de pesquisa subjaz algo menos estrito: uma projeção de si e, especialmente na antropologia, uma concepção crítica da relação entre saberes que subsidiam um projeto epistemológico. Inicialmente, cabe esclarecer que desde o momento em que esta pesquisa foi apresentada como um projeto de pesquisa formal ela busca se expandir enquanto projeto num sentido mais amplo, o de um projeto de saber: um projeto de reflexão sobre a coexistência de diferentes saberes (SANTOS e MENESES, 2010), sobre a constituição de cosmologias diversas no contexto de uma sociedade multicultural (RODRIGUES, 1989), bem como sobre as relações de poder que permeiam as relações entre diferentes sistemas de conhecimento. Além disso, ele deve se fundamentar na sua própria crítica, isto é, alimentar-se de suas próprias brechas, pois a continuidade desse projeto mais amplo é garantida pela postura autocrítica na tentativa de sua própria superação, sempre no diálogo com outros projetos, obviamente. Assim, reconheço de antemão muitas limitações desta pesquisa, que existem por razões que discuto à frente, e o que proponho é um *exercício* de reflexão teórica e de escrita que sintetiza e põe à prova um ciclo de formação – no que acredito constituir-se a “razão de ser” de um trabalho de conclusão de curso.

Esta é uma pesquisa sobre *histórias de rodapé*. Literal e metaforicamente. É uma pesquisa sobre histórias de rodapé das antropologias indianas. Tendo em vista que ela partiu mais de inquietações do que propriamente de uma literatura anteriormente já conhecida, o trabalho de levantamento bibliográfico sempre foi bastante

desafiador, o que me levou a estabelecer uma estratégia bastante simples, mas que me parece ter uma força contida em si: as notas-de-rodapé. Tenho pensado esta pesquisa como sendo sobre as *histórias de rodapé*, e cada vez mais me atentado para o que está à margem do texto principal, tendo em vista que o que interessa geralmente está lá: nomes, datas, contendas, ironias, personagens “secundários” etc. Portanto, pensar as notas-de-rodapé enquanto um espaço importante do campo sobre o qual estou trabalhando – uma série de textos, sobre os quais me deterei mais a frente – parece-me coerente com a perspectiva que venho desenvolvendo.

Entendendo o texto, enquanto exercício argumentativo, também como um campo envolto por tensões (durante sua redação, nas políticas de publicação, na recepção pelo leitor etc), a nota-de-rodapé emerge como um mecanismo específico nas negociações empreendidas tanto entre @ autor@ do texto e outr@s autor@s quanto entre @ autor@ do texto e @ leitor@. A autora estadunidense Shari Benstock (1983) afirma que é precisamente o caráter extratextual da nota que confere a ela uma denotação própria, como fala marginalizada que é negociada na construção de uma narrativa central. A nota-de-rodapé é um mecanismo que engaja @ leitor@ numa leitura própria:

Frequentemente há uma transformação perceptível na postura crítica das anotações, muitas vezes clara na mudança da locução na terceira pessoa para a primeira pessoa ou numa quebra da voz textual cuidadosamente controlada, que nas notas se torna autoconsciente, argumentativo, defensivo, mesmo irascível, ou talvez brincalhão, ingênuo, ou irônico. Tais mudanças não são meramente estilísticas; elas refletem, penso eu, ambivalência genuína para o texto, para quem fala, e para quem lê. (BENSTOCK, 1983, p. 204, *tradução minha*)<sup>1</sup>

As histórias de rodapé são uma metáfora. Uma metáfora sobre centros e margens, hegemonias e subalternidades ou ainda sobre produção de saberes, de antropologia. É uma metáfora porque toma

---

<sup>1</sup> No original, em inglês: “There is often a discernible shift in the critical stance of notations, sometimes apparent in a change from third-person to firstperson locution or in a breakdown of the carefully controlled textual voice, which in the notes becomes self-conscious, argumentative, defensive, even quarrelsome, or perhaps playful, ingenuous, or ironic. Such changes are not merely stylistic; they reflect, I think, genuine ambivalence toward the text, toward the speaker in the text, and toward the audience.” (BENSTOCK, 1983, p. 204)



corpo além de seu sentido literal de composição do texto escrito para tornar-se um espaço simbólico de liminaridade, negação e sarcasmo. Mas a nota-de-rodapé só pode ser metáfora na medida em que não é apenas uma figuração, mas efetivamente constitui-se nesse espaço. A nota-de-rodapé adquire centralidade quando privilegiamos as retóricas, as anedotas, @s personagens “menores” e as ideias ex-cêntricas. Desse modo, a nota-de-rodapé diz respeito à escrita num sentido bastante amplo.

As histórias de rodapé são sobre como escrevemos histórias. Quando está lá, ela evidencia as negociações entre histórias, entre personagens e eventos. Ela negocia com o texto central, com uma história central. Uma história que pode ser um romance, que pode ser sobre uma saga, a batalha de heróis, ou ainda a peregrinação de profetas, como costumam ser as narrativas sobre a história da antropologia. A nota-de-rodapé é o lugar do que não possui estatuto epistemológico, portanto é onde muitas vezes está a chave de compreensão sobre o não-dito. É o lugar do sarcasmo e das anedotas históricas. Ela ajuda a caracterizar o tom da fala d@ autor@, já que é na nota-de-rodapé que frequentemente adota-se outro. É ainda o espaço de escrita de outras histórias, paralelas ou opostas à que se pretende central.

As histórias de rodapé são sobre como nos inscrevemos nas histórias. É sobre como negociamos nossa posição na relação com quem está no texto principal e com quem está nas anedotas e sarcasmos, que apenas a nota-de-rodapé comporta. Nessa margem nos colocamos teoricamente – mesmo que na negação do que está lá. Ler a nota-de-rodapé é ler quem escreve; não o seu texto apenas, mas também o seu contexto.

Conferir estatuto de campo de pesquisa às notas-de-rodapé, portanto, diz respeito tanto a uma postura metodológica quanto teórica, e até mesmo epistemológica. Na busca por dados, elas podem ganhar uma significação que vai muito além do adendo ou de uma informação complementar. Principalmente quando se tratam de histórias de um campo, que lida com nomes, instituições e casos “anedóticos”. Elas apontam caminhos que dificilmente são seguidos. Assim, parte do material encontrado, e das informações levantadas surge desse espaço estreito e negociado. Não pude seguir todas as pistas contidas nas notas do material levantado, mas sem dúvida elas foram muito úteis para a circunscrição do meu campo de pesquisa.

Gostaria de esclarecer também que apesar de empregar o termo antropologia no título deste trabalho, exploro em larga medida

conhecimentos classificados como sociológicos. A razão de “antropologia” aparecer de modo central será exposta nas páginas que seguem, mas adianto que se trata primeiramente de uma marca do processo de construção desta pesquisa, que está inserida em minha formação no campo da antropologia e que, portanto, foi à busca d@s antropólog@s indian@s – e o que encontrei foi algo um pouco mais complexo que essa divisão disciplinar. Diz respeito também a uma escolha teórica expressa no segundo capítulo, que delimita minha compreensão de antropologia.

O primeiro capítulo, *A construção da pesquisa*, explicita o processo de construção do objeto desta pesquisa na relação com o seu sujeito. Ao empregar os termos *sujeito* e *objeto* não pretendo afirmar a separação entre ambos, mas pelo contrário, explicitar as suas imbricações. Reconheço a necessidade de uma discussão conceitual mais profunda a esse respeito, mas tentei contornar essa limitação sendo o mais claro possível na relação que estabeleço entre esses dois conceitos. O objetivo desse capítulo é discutir como uma pesquisa é fruto do modo como significamos teoricamente uma trajetória pessoal acadêmica. Narrar a construção da problemática é uma forma legítima e profícua de estabelecer claramente minha postura epistemológica como pesquisador ou, nos termos de Sandra Harding (1996 apud SARDENBERG, 2002, p. 107), garantir uma “objetividade robusta”. Para essa autora, garantir uma objetividade na produção do conhecimento não está em defender uma postura de neutralidade, mas, pelo contrário enunciar o lugar de onde se fala, adotando uma “reflexividade robusta”. Destarte, entendo que a discussão inicial que desenvolvo no primeiro capítulo dá conta de traçar a construção do objeto desta pesquisa.

O segundo capítulo, *Situando o debate*, elenca uma série de discussões necessárias para situar tanto a discussão acadêmica indiana que se pretende analisar nesta monografia, quanto os pressupostos metodológicos que considero essenciais delimitar para que essa análise se torne possível. Assim, ele está dividido em dois momentos: primeiramente, esclarece meu entendimento de uma *história das antropologias indianas* através da discussão de algumas histórias existentes; num segundo momento discuto mais especificamente as relações da antropologia com o colonialismo e suas as implicações para a antropologia indiana, para o debate que se sucede e para o quadro teórico deste trabalho. Assim, a linha-mestra desse capítulo está na indispensável construção de alguns pressupostos metodológicos.

O último capítulo, *As histórias de rodapé*, aborda a constituição de antropologias indianas através dos conflitos que envolvem sua formação. Principalmente através das histórias de fundação de associações sociológicas indianas, realizo um movimento de descoberta de diferentes conflitos e marginalidades que se sobrepõem na construção de uma narrativa sobre tensões e apagamentos. *As histórias de rodapé* dizem respeito tanto ao relato de uma antropologia hegemônica quanto de outras antropologias. Nele estou interessado principalmente em elementos geralmente constantes das anedotas e memórias.



## Capítulo 1

### CONSTRUÇÃO DA PESQUISA

*“Milagroso não é andar sobre a água,  
mas sobre a terra”*

*Trinh T. Minh-Ha (2010)*

Iniciar minhas reflexões sobre esta pesquisa de outro modo que não por meio de minha trajetória seria teoricamente contraditório, e pretendo me esforçar para que esta afirmação perca seu ar de mistério nas páginas que se seguem. Enfatizo que resgatar o processo de construção de meu objeto de pesquisa é fundamental não apenas para a justificação da problemática ou para apontar o lugar de onde falo enquanto pesquisador, mas também porque este movimento deve contribuir para tornar mais clara a perspectiva teórica que delimita o objeto desta investigação.

Em conferência intitulada *Milhas de Estranheza*, a vietnamita Trinh T. Minh-Ha (2010) abordou a abjeção aos povos diaspóricos, vistos como “convidados exóticos” ou “inimigos odiados” numa “época de medo global”. Colocando-se na posição de um “duplo caminhante” – duplo porque literal e metafórico – ela propôs uma caminhada entre os cenários de guerra das últimas décadas, pois o ato de caminhar pode nos confrontar com alguma realidade, fazendo com que ela se explicita de modo abrupto.

Minh-Ha lembra que na China contemporânea uma mãe reivindica o direito de lamentar publicamente a morte do seu filho que morreu baleado pela polícia. O jovem teria saído durante a noite, desobedecendo ao toque de recolher do governo, e ao atravessar a praça recebeu um tiro. Em 2008, o regime chinês tirou do ar o site de um movimento intelectual de resistência ao regime militar. Movimento? Qual movimento? “A cada passo, o mundo vem ao caminhante. Os desaparecidos vivem ainda”, afirma ela referindo-se @s desaparecid@s. Caminhar não é apenas caminhar, é resistir. Mulheres vestindo lenços brancos em suas cabeças andam em círculos em frente à sede do governo militar argentino, na década de 1970, pois querem rever s@s filh@s. Tanto o jovem chinês que caminha através da praça quanto as Madres da Plaza de Mayo; amb@s narram uma “história de caminhar”.

Se, como afirma o ditado popular oriental, “milagroso não é andar sobre a água, mas sobre a terra”, talvez devamos refletir sobre o

que isso significa quando discutimos antropologia, ou melhor, a antropologia, pois parece que nesse campo caminhar sobre a água tem sido visto com tanta naturalidade que nos desvia de caminhar sobre a terra. Bruxaria, sociedades “primitivas” africanas, rituais xamânicos, povos insulares do Pacífico, mitologias e entidades espirituais são objetos de pesquisa tão antigos quanto a própria reflexão antropológica. O exótico, o extraordinário e o distante têm constituído a antropologia, e eventualmente @s própri@s antropólog@s.

Afinal, é quando Favret-Saada (2005) aceita “ser afetada” pela bruxaria que ela entende estabelecer uma relação que vai além de uma empatia, criando um verdadeiro espaço comunicativo com @s nativ@s. É participando como parceira nos rituais de (des)enfeitiçamento no Bocage francês que a antropóloga tunisiana se constitui etnógrafa, no que ela considera um tenso e arriscado processo, em que seu projeto de conhecimento pode se desfazer a qualquer instante. Sua experiência resulta numa crítica ao fato de a antropologia estar limitada à compreensão das representações, sendo que suas apreensões deram-se no âmbito de afetos que não estavam “representados”. Assim, ela concede estatuto epistemológico à comunicação não-intencional, não-verbal e involuntária.

Com efeito, a publicação dos seus primeiros escritos acerca dessas experiências e reflexões, no final da década 1960, não se deu sem maiores repercussões no meio acadêmico. Suas críticas miram elementos centrais do fazer antropológico: aponta as assimetrias existentes entre o discurso do etnógrafo e do nativo e acusa a comunicação verbal ordinária às etnografias como a forma mais pobre de comunicação humana. Com isso, Favret-Saada sofre uma série de acusações que põem em xeque a legitimidade de seu trabalho. Publicamente intitulada de “a feiticeira do CNRS” (*Conseil National de la Recherche Scientifique*) (FAVRET-SAADA, 1989), e tendo o cancelamento de sua bolsa sugerido por colegas (FAVRET-SAADA, 1977), esse é um típico episódio de como o debate teórico pode suscitar acaloradas discussões.

Recentemente, nas aulas de Seminário de Pesquisa, tive o prazer de ler e discutir, entre outros, o projeto de pesquisa de meu colega Franco Delatorre (2010), que ao estudar *Almas e Angola*, uma religião de matriz africana, circunscreve como sujeit@s de sua pesquisa também os próprios espíritos que tomam os corpos dos s@s interlocutor@s human@s. Certamente, sua opção metodológica não ecoou do mesmo modo que as incursões etnográficas de Favret-Saada, por razões que me parecem mais ou menos óbvias: tanto porque 50 anos

depois, questões como a suscitada por ele são relativamente pacíficas, quanto porque se trata de um trabalho de alcance bastante restrito.

De qualquer modo, essas reflexões dizem respeito a concepções sobre fazer antropologia que estão em disputa com outras. Abarcar experiências supostamente místicas – e que poderiam permanecer nas anedotas – como dados de pesquisa ou propostas metodológicas implica jogar-se num espaço de tensão entre teorias, o que por sua vez impulsiona novos debates no interior da antropologia. Mas o que importa aqui é apontar a relativa desenvoltura com que a antropologia caminha, e eventualmente peleja, sobre as águas, ao passo que a terra, enquanto campo de batalha, parece continuar sendo um caminho inóspito na história da disciplina. Ao longo desse trabalho, pretendo evidenciar como o ato de caminhar entre os conflitos tem sido negligenciado no estudo antropológico sobre a própria antropologia.

Portanto, proponho que @ leitor@ acompanhe-me numa caminhada para que (re)construamos de modo conjunto o objeto de pesquisa sobre o qual pretendo dedicar minhas reflexões. Depois, num segundo momento, convido a uma caminhada pelos entremeios do próprio objeto, pois como evidencia Trinh T. Minh-Ha, também a história caminha e caminhando se muda a história.

## **O cientista em laboratório**

Partirei de meu ingresso, em 2008, no Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS), vinculado ao Laboratório de Antropologia Social (LAS) da UFSC, para pensar a construção do objeto de pesquisa dentro do que considero ser um dos eixos fundamentais de minha formação: a constituição do campo da antropologia no Brasil.

Na segunda fase do curso de graduação em Ciências Sociais, quando passei a integrar o NIGS, participei de um grupo de estudos sobre *Gênero e Ciência*, no qual iniciei leituras acerca da crítica feminista à ciência e à própria antropologia. Compreendi ali que os estudos feministas sobre ciência não se restringiam às mulheres (como poderíamos pensar, à presença de mulheres na ciência, ou aos saberes produzidos *pelas* ou *sobre as* mulheres etc), pois falar de androcentrismo da produção científica implica falar sobre etnocentrismo, racismo, colonialismo, entre outros fenômenos que se expandem e se correlacionam de diversas formas. Compreendi também que a problemática das relações de gênero que permeiam a dinâmica própria ao campo científico não é um braço Du alguma discussão

epistemológica central, genérica, pois as questões de gênero são tão centrais na constituição da ciência quanto o debate sobre objetividade, racionalidade e realidade, por exemplo. Compreendi que essa noção de generalidade na epistemologia, de que há outras questões “universais”, é em si um meio de jogar à margem discussões que são fundantes, como as relações de gênero.

Paralelamente, participei do projeto *Dicionário de Antropólogas*, que tinha como objetivo resgatar a trajetória de mulheres antropólogas que, reconhecidas ou não, dedicaram-se a importantes pesquisas e discussões teóricas, além de terem realizado trabalhos inovadores em museus e instituições diversas. Latinoamericanas, estadunidenses e européias, eram muitas delas: negras, indígenas, pesquisadoras pioneiras que tiveram seus trabalhos ofuscados ou deslegitimados por diversas razões: por serem esposas de pesquisadores renomados (e, portanto, sendo sempre lembradas como “a esposa de...”), por abordarem temáticas de pouco prestígio, ou que mesmo vindo de uma condição social confortável eram discriminadas pelo fato de serem mulheres num espaço predominantemente masculino. Nesse momento fui bastante afetado por leituras de autoras feministas, que me ajudaram a teorizar sobre as histórias que estávamos recontando.

A antropóloga brasileira Mariza Corrêa (2003) trata de jogar luz sobre o lugar que algumas mulheres ocuparam na antropologia brasileira e sobre o que significou *ser mulher* no campo antropológico da primeira metade do século XX. Um dos capítulos de seu livro *Antropólogas e Antropologia* é intitulado “A natureza imaginária do gênero na história da antropologia”, onde a autora explora a ideia do “andrógino” para aludir ao modo como eram vistas as mulheres que rompiam com as expectativas socialmente atribuídas a elas. Ao borrarem as “separações simbólicas do que deveria estar unido, ou as uniões simbólicas do que deveria estar separado”, essas mulheres poluíam (DOUGLAS, 1976) as definições de masculino/feminino.

Também, através das pesquisas das antropólogas brasileiras Miriam Grossi e Carmen Rial (2002, 2006, 2008), tive conhecimento das etnografias pioneiras que mulheres francesas, que foram alunas de Marcel Mauss, realizaram no norte da África em meados do século XX. Além de etnógrafas, várias dessas mulheres desempenharam importantes funções em museus e universidades. Dentre essas mulheres, cito Germaine Tillion, que durante a ocupação alemã da França, escreveu diários de campo sobre sua experiência nos campos de concentração nazistas.



Por fim, minha leitura da filósofa estadunidense da ciência Londa Schiebinger (2001), que busca responder se a crítica feminista à ciência refletiu em mudanças significativas na constituição do campo e na produção dos saberes científicos. Ela realiza uma análise sistemática das transformações ocorridas em quatro campos da ciência (medicina, primatologia e arqueologia, física e matemática) a fim de evidenciar de que modo as mulheres foram alijadas dos laboratórios e como a crítica feminista toma corpo no desenvolvimento da ciência ao longo do século XX. Ao empregar o termo “cultura científica”, a filósofa denuncia a falsa separação entre público e privado que cria as condições de produção de uma ciência androcêntrica, na medida em que essa premissa dissimula o fato de que atribuições associadas ao âmbito privado são fundantes da produção científica.

No ano de 2009, fui contemplado com uma bolsa de pesquisa que tinha por objetivo mapear a abrangência dos estudos de gênero nos cursos de graduação de Santa Catarina. Esta pesquisa, na qual realizei viagens e entrevistas, permitiu que eu cunhasse de modo bastante intenso um saber sobre o campo dos estudos de gênero no estado, vivenciando a dinâmica acadêmica (teórica, política, burocrática etc) das instituições que visitei. Minhas leituras nesta pesquisa estavam voltadas para o ensino de antropologia e dos estudos de gênero, além de continuar atento às questões referentes à constituição das Ciências Sociais no Brasil.

Foi nesse ínterim, desde a perspectiva de gênero, que comecei a me interessar pela discussão sobre ciência, e sobre conhecimento de modo mais amplo. Comecei a me questionar sobre minha fala enquanto pesquisador, em suas implicações sociais e políticas. Essa postura foi especialmente catalisada pela minha aproximação com a antropologia, pois entendia que ela é a disciplina que requer e permite, por excelência, um diálogo efetivo entre distintos saberes acompanhado de uma atitude autocrítica e reflexiva.

Remeto-me também à minha participação como representante discente no Colegiado de Antropologia desta universidade, iniciada em 2010, que tem se mostrado um espaço privilegiado para a compreensão sobre como teoria antropológica, política, linhagens, subjetividades (até mesmo biografias) e performances se articulam de modo bastante refinado na constituição da disciplina e de um campo teórico. Essa experiência tem apontado para o que considero uma lacuna teórica do campo, principalmente da chamada Antropologia da Política, que é a ausência de uma Antropologia da Política que se volte à *política antropológica*, isto é, uma análise antropológica da constituição

cotidiana, contingente e negociada do campo antropológico. Considero que seria um avanço significativo termos condições de realizar uma etnografia dos departamentos de antropologia, de modo semelhante ao que o francês Bruno Latour (2000) e o estadunidense Paul Rabinow (1996) têm feito nos laboratórios de ciências, ao seguir cientistas e engenheiros na fabricação cotidiana dos “fatos científicos”.

Seguir os cientistas não apenas em laboratório, mas também nas reuniões departamentais, em suas universidades, em sala de aula e em eventos científicos têm me mostrado que a constituição de uma disciplina não se dá apenas no plano abstrato do debate teórico – como usualmente aprendemos nas cadeiras de teoria antropológica –, mas é também cotidiana, contingente, subjetiva, negociada e retórica. Resgatando minha trajetória acadêmica, pretendo sustentar minha posição de que é através da articulação entre teoria, pesquisa, vivência de debates (políticos, acadêmicos e subjetivos) de pesquisador@s e experimentação da dinâmica acadêmica que pude construir um olhar próprio – mas dialogado – sobre o que considero as instâncias constitutivas de qualquer disciplina científica.

Esta é também a perspectiva do projeto do qual tenho participado como bolsista entre 2009 e 2011, intitulado *Um olhar de gênero sobre a história e a transmissão das antropologias contemporâneas em diferentes países do mundo* (GROSSI, 2010), que tem por objetivo estudar a formação e organização de instituições e políticas acadêmicas na antropologia, comparando os contextos de diferentes países do mundo, e o modo como os contextos nacionais de produção articulam-se com o debate e as instituições internacionais da área. Esse projeto tem como eixo analítico o recorte das relações de gênero, buscando entender o lugar que o gênero possui na constituição e na história da antropologia, e dá continuidade a pesquisas anteriores.

### **Significando teoricamente**

Meu interesse por questões epistemológicas ou gnosiológicas – na falta de termos menos carregados por uma filosofia universalista e eurocêntrica para pensar o conhecimento, apesar de haver tentativas interessantes de ressignificar esses termos (NUNES, 2010) – sempre estiveram presentes em minhas reflexões e articuladas com questões bastante concretas. Contudo, apesar de desde cedo ter visualizado na antropologia possibilidades palpáveis de praticar uma ciência mais autocrítica e de reconhecer a importância das discussões acerca de metodologias que buscam uma concepção mais simétrica com @s

interlocutr@s (CLIFFORD e MARCUS, 1986), minhas inquietações sobre o conhecimento antropológico continuavam, afinal parecia-me que ele ainda permanecia atrelado à história de uma ciência colonialista, androcêntrica e eurocêntrica (HARDING, 1996).

Minha aproximação com a teoria pós-colonial foi decisiva para conceber novas possibilidades de fazer antropologia. Ela tornou-se mais intensa com minha nova bolsa de pesquisa, a partir do segundo semestre de 2010, na qual passei a estudar as antropologias asiáticas, com enfoque na indiana (pesquisa na qual este projeto se insere). Foi a partir da leitura da filósofa americana Sandra Harding (2006), que através da crítica feminista à ciência mostra como as diferentes vertentes da teoria pós-colonial surgem para pensar a condição de inúmeros povos e sujeit@s sociais, que iniciei uma exploração mais sistemática dessa corrente. A autora esboça um interessante panorama do desenvolvimento das várias epistemologias feministas contemporâneas de diferentes lugares, evidenciando as mútuas contribuições, críticas, divergências e heranças existentes entre elas. Segundo ela, os estudos pós-coloniais, sendo orientados para o desenvolvimento de políticas públicas, dispensam grande importância às experiências de grupos inseridos em diferentes culturas, considerando não só as suas relações no interior de suas próprias sociedades, bem como com as instituições supranacionais e a economia política global.

Além disso, a proposta de “Epistemologias do Sul”, do sociólogo português Boaventura de Souza Santos (2010), representa uma possibilidade renovada de se pensar o conhecimento desde a filosofia e a sociologia. Para ele, “uma epistemologia do Sul se assenta em três orientações: aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul” (Santos, 1995 *apud* ibidem). *Epistemologias do Sul* designa a diversidade epistemológica do mundo e engendra a crítica a uma epistemologia que tem alijado os aspectos culturais e políticos da sua reflexão.

Sustento-me também na obra do francês Bruno Latour (1994), que ao analisar a modernidade como um projeto localiza a ciência na sua construção discursiva e resgata a análise de Schapin e Schafer, que por sua vez relêem as obras de Hobbes e Boyle, defendendo que foi através da *doxa* que os pilares da ciência e da filosofia política moderna foram edificados. Para Latour é preciso desvendar, “desmistificar”, a separação entre o mundo das representações científicas e o mundo das representações políticas, construída a partir do século XVII. Caberia à antropologia restabelecer essa simetria, descrevendo como se organiza e

se produz essa separação, como os ramos se separam, assim como os múltiplos arranjos que os reúnem.

Mais recentemente, tive contato com a obra da cineasta e filósofa vietnamita Trinh T. Minh-Ha. Além de seu filme intitulado *Shoot for the Content*, já referido, seu livro *When the moon waxes red* (1991) ilustra uma série de críticas sobre as representações e a alteridade, que têm sido realizadas pelas teorias pós-coloniais. A maneira pela qual ela elenca elementos alegóricos na edificação de personagens e argumentos revela a valorização do lugar do qual fala: enquanto mulher vietnamita, que se posiciona como pesquisadora desde uma cultura específica. Nesse livro, ela resgata a arte oriental que visualiza na escuridão a possibilidade de criação e conhecimento, em contraposição à ideia iluminista – da iluminação – moderna, por exemplo. Ainda nesse contexto, toma a lua como um elemento pertinente para pensarmos a política, na medida em que ambas estariam fadadas a um infinito movimento de ascendência e descendência (pensando nas suas quatro fases). Mas por que a lua? Porque a lua, na cultura oriental, representa a mulher. E por que o vermelho? Idem.

Eis a crítica, a proposta, o instrumento e a mediação. @s quatro autor@s citad@s compilam de algum modo o que estou tentando desenvolver. Se aceitamos a crítica à vinculação histórica da ciência com projetos políticos e econômicos; se endossamos a necessidade de uma teoria social e uma história que dê conta da diversidade cultural, sexual, racial ou mesmo cosmológica; se concordamos que a ciência – e a antropologia – é construída na contingência dos laboratórios, departamentos, financiamentos, relações de poder, relações intersubjetivas e contextos sociais; e se assentimos que a própria forma versa sobre o conteúdo, e vice versa; temos então uma base teórica capaz de sustentar não apenas minha concepção sobre a constituição do campo da antropologia, que expus há pouco, mas também minha proposta presente de caminho para se refletir sobre a formação da antropologia, especificamente sobre a formação da antropologias indianas. Contudo, algo menos visível ainda resta a ser explorado.

### **Quem tem legitimidade para falar?**

Além da história largamente contada, dos grandes nomes, linhagens, descobertas, escolas e conceitos, há uma história não narrada que nos fala sobre a transformação cotidiana e marginalizada da ciência. Para escrevermos uma história da disciplina é preciso também que pensemos como algumas escolas e temáticas emergem em determinados

momentos, bem como suas relações não só com o seu contexto histórico, mas também com as escolas que permanecem no anonimato. Nesse sentido, a variedade de vertentes agregadas sob o termo pós-colonial apresenta-se como uma possibilidade de nos instrumentalizar para uma prática científica que ouça a voz d@s sujeit@s subalternizad@s, que permita a escrita de uma “história alternativa” (Spivak 1994) e que reconheça que a constituição da ciência vai além do *glamour* da história positivista.

A aproximação de teóric@s bastante conhecid@s oriund@s de países periféricos no debate internacional provocou em mim um sentimento de satisfação e extrema curiosidade, pois me parecia claro que mais do que simplesmente representarem uma ciência produzida fora do eixo hegemônico, havia uma crítica bastante refinada e peculiar que se caracterizava por questionar de modo bastante concreto e prático aspectos mais densos, como a própria escrita e a ideia de racionalidade, no interior da ciência. Aponto discussões como a crítica ao “orientalismo”, realizada pelo historiador palestino Edward Said (1991), que mostra como as representações que o ocidente erigiu sobre o oriente, através da literatura e dos estudos de caráter cultural, constroem um “outro” a ser dominado, domesticado e civilizado. Seguindo Said, o indiano Homi Bhabha (1991) problematiza “o modo de representação da alteridade”, dialogando bastante com a psicanálise feminista e algumas áreas da lingüística, para explorar a noção de “estereótipo” na construção de discursos sobre esse “outro”, já referido. Também a crítica literária indiana Gayatri Spivak (1994) traz suas contribuições para esse debate que, privilegiando a literatura, está preocupada com a construção negociada das narrativas históricas e com a possibilidade de uma política cultural das historiografias alternativas.

Spivak e Bhabha não pertencem propriamente à antropologia (objeto deste projeto), mas sim ao chamado *Subaltern Studies Group* (Grupo de Estudos Subalternos), formado pelos “Filhos da Meia-Noite”, como é conhecido o grupo de teóric@s indian@s que nasceram por volta de 1947, momento de independência política da Índia. Trata-se de uma corrente de caráter interdisciplinar, constituída por teóric@s de famílias brâmanes (castas de intelectuais) formad@s na Índia, na década de 1960, o período pós-independência. De modo geral, doutoraram-se na Inglaterra (então vista como o refúgio da “esquerda indiana tradicional”) e nos EUA e retornaram a Kolkata<sup>2</sup> na década seguinte,

---

<sup>2</sup> Ao me referir às cidades indianas ao longo deste texto, respeito o recente movimento de revisão de seus nomes fomentado pelos governos locais, que visa substituir os nomes

onde fundaram este grupo que adquiriu grande visibilidade na década de 1980 (Chatterjee, 2004). Atualmente, a sua maioria trabalha em universidades como as de Oxford, Columbia, Berkeley, Chicago, Johns Hopkins e Harvard, sendo poucas as que continuaram ou continuam a desenvolver seus trabalhos no sul do continente asiático.

Mas o que isto nos diz sobre esta pesquisa? Para responder a isso, precisamos saber o que as pessoas que se dedicam à antropologia na Índia dizem sobre elas, bem como sobre antropólogos que compartilham dessa trajetória – como é o caso da renomada antropóloga Veena Das. Em palestra de apresentação de pesquisa pós-doutoral, Miriam Grossi (2010) afirmou que grande parte dos pesquisadores asiáticos entrevistados por ela não reconheciam o autor como indiano, pois já não dialogavam com a produção teórica indiana, sendo vistos como alinhados ao ocidente. Percebi então que os subalternizados haviam se tornado hegemônicos, o que por si não seria uma contradição, afinal isso foi fruto da dimensão que tomou sua crítica e possibilita a sua pulverização no debate internacional. Contudo, a disseminação das ideias desses teóricos no contexto global e sua inserção nos departamentos de renomadas universidades não significou, efetivamente, uma mudança no lugar do qual falam as muitas vozes indianas que permanecem na Índia, bem como até onde elas repercutem.

Para Shiv Visvanathan (2008), as obras de renomados teóricos como Veena Das (2003) e Chatterjee (2002) sobre a antropologia na Índia permanecem no relato de uma “ciência normal da antropologia”:

Não obstante, o problema do centro e periferia está refletido na natureza desses trabalhos. Das leciona em Johns Hopkins University; Chatterjee oferece seus serviços anualmente à Columbia University. Ambos são pessoas sensíveis; contudo, nenhum dos dois medita sobre seu lugar ou sobre seu modo particular de produção intelectual. (VISVANATHAN, 2008, p. 287, *tradução minha*)<sup>3</sup>

---

coloniais, geralmente anglicizados, pelos nomes que condigam com a pronúncia das línguas locais. Esse movimento tem ganhado força desde a independência política da Inglaterra, em 1947, e muitas cidades têm aderido a ele. No caso de Kolkata, ela foi renomeada em 2001 de Calcutta (em português, Calcutá) para o nome atual.

<sup>3</sup> No original, em espanhol: Sin embargo, el problema del centro y la periferia está reflejado en la naturaleza de estos dos trabajos. Das enseña en John Hopkins University; Chatterjee ofrece sus servicios cada año a Columbia University. Ambos son personas sensibles; sin

Gayatri Spivak (2010), que é professora na Columbia University, reconhece sua condição contraditória como representante de uma intelectualidade diaspórica na pós-colonialidade. Originária de uma casta privilegiada da Índia, e privilegiada pelo colonialismo, Spivak admiti combinar, na metrópole, duas narrativas: “em casa, a representante do sistema de produção da burguesia nacional; fora dela, a tendência a representar o neocolonialismo pela semiótica da ‘colonização interna’” (idem, 192). Nesse sentido, refletindo sobre a escrita de narrativas, ela se pergunta sobre as condições, se é que elas existem, que garantem a legitimidade para que alguém se autodeclare uma “representante de uma história alternativa”. Ela argumenta que a ideia de que apenas determinad@s sujeit@s estariam autorizados a falar por comunidades específicas (por exemplo, apenas indian@s nascid@s em vilarejos, e não @s de altas castas urbanas beneficiadas pelo colonialismo, estariam autorizad@s a falar como indian@s) pode ela mesma fomentar o que visa combater.

Para Spivak, as modernas “políticas culturais”, que se alimentam de supostas “raízes” ou “autenticidades”, estão inseridas numa indústria cultural que forja representações negociadas pela colonização interna e apenas oferecem “fantasmáticas contranarrativas nativistas hegemônicas que implicitamente respeitam o regulamento histórico de quem tem ‘permissão para narrar’” (idem, p.198). Além disso, elas podem encobrir o caráter elusivo e ambivalente do discurso da *heterogeneidade cultural*, que teria sido introduzido na Índia no período pós-independência, no qual despontavam “esperanças unificadoras que permitiam a existência da variedade” (idem, p.197). Portanto, para refazer/reescrever a história (uma história alternativa), não devemos nos basear em nostalgias que sustentam a ilusão de rupturas com um passado, e que na verdade se constituem em repetição.

Nesse artigo, a intelectual indiana busca localizar-se no processo de reescrita da história, realizar uma autocrítica de sua geração e defender as estratégias que considera mais eficazes no movimento de descolonização. Para ela, seu papel enquanto intelectual pós-colonial é a de uma “pedagogia (des)contrutivista” de sala de aula, que se posicione em relação à manipulação política do discurso da heterogeneidade:

É somente em situações como essa que os trabalhadores culturais têm a obrigação de tentar fazer previsões. Essas intervenções escrupulosas são na verdade nossa única contribuição para o projeto de refazer a história ou de sustentar vozes sempre mutantes sob a perspectiva alternativa. Num certo sentido, nosso objetivo é fazer com que as pessoas estejam prontas para ouvir. E, apesar de seu modo indireto, de ser enlouquecedoramente devagar, e de sempre correr o risco da demagogia e da coerção misturado com a crédula vaidade e com os interesses de classe do professor e do aluno, é ainda somente a educação institucionalizada nas ciências humanas que pode fazer com que, a longo prazo e coletivamente, as pessoas queiram escutar. Até onde sei, a única chance de se refazer (a disciplina de) história está nesse nada glamoroso, e muitas vezes tedioso, registro. (idem, p. 197-198)

Sua posição é claramente uma espécie de resposta a críticas correntes acerca de sua condição institucional e sua filiação teórica. Entretanto, ela finaliza aceitando que se esquecer dos privilégios de uma elite pós-colonial (formada por intelectuais, assim como ela) num mundo “neocolonial” (nas metrópoles, onde intelectuais como ela lecionam) deve ser mais um item na pauta do grupo de elite do qual ela participa, mesmo que não esclareça o que exatamente isso significa.

A postura de Spivak é extremamente representativa de questões referentes a uma esfera bastante específica e cara à (pós)colonialidade: o saber, ou a produção/obliteração de saberes. E a relevância da posição é notável não apenas pela carência de discussões semelhantes, mas pelo que considero uma postura razoavelmente sincera, tendo em vista que é capaz de apontar para elementos escassamente explorados na discussão de maior alcance sobre colonialidade: a legitimidade da escrita de histórias alternativas no contexto da pós-colonialidade.

Retomo então a crítica levantada por Grossi (2010), que aponta a fragilidade da posição de intelectuais como Spivak, como representante de uma história alternativa, por terem sido beneficiad@s pela estrutura colonial e estar associad@s a instituições européias. Para pensar o lugar dessa crítica, ou seja, de onde vêm essas vozes que se opõem, é preciso retomar a história (ou as histórias) da antropologia na Índia. Para isso, pretendo me debruçar sobre uma abordagem que a



contextualize historicamente, que conceda lugar às condições materiais de sua formação e que ouça a voz @s sujeit@s subalternizad@s – sem pretender ponderar sobre a legitimidade (ou a “efetiva” subalternidade) dessas críticas.

## O campo de pesquisa e algumas considerações metodológicas

Esta pesquisa se fundamenta em livros e artigos de autor@s indian@s, principalmente os que trabalham na Índia, e de diferentes regiões do país – o que tem se mostrado uma tarefa extremamente difícil em função da escassez de bibliografia disponível localmente. De modo geral, trata-se de artigos disponíveis em portais de periódicos de grande alcance como o *Sage Journals* e o *Jstor*, mas também de trabalhos da revista *Seminar*, tida como “local” do ponto de vista de classificações internacionais de periódicos, e referenciada como espaço de discussões alternativas, ausentes em revistas renomadas, como a *Sociological Bulletin*. Todas as revistas empregadas são publicadas em Delhi<sup>4</sup>, o que limita bastante a possibilidade de estender a sua discussão a contextos mais abrangentes, já que também quem publica nelas são, geralmente, professor@s dessa região. Esclareço que o fato de a maioria do material a que tive acesso ser da região central do país não se trata de uma escolha metodológica, mas sim da dificuldade de acesso, mesmo através da internet, do que é produzido no interior do país. Percebe-se aí não apenas uma hegemonia de cidades como Delhi e Mumbai<sup>5</sup>, mas de uma possível assimetria na circulação do que é produzido.

É nesse sentido que considero que a metodologia desta pesquisa pode ser ela mesma um objeto de reflexão e um campo de pesquisa, na medida em que as limitações com as quais me deparo são representativas de questões que tenho levantado neste projeto, como a subalternização de saberes e a circulação de conhecimento. A partir de minha própria experiência de pesquisa, gostaria de problematizar a ideia de que a internet cria as condições de acesso irrestrito a lugares e conhecimento, além de um imaginário que a envolve e a caracteriza como uma ferramenta de alcance global, que abarca a tudo e tod@s. Esse ponto surge de minha incrível dificuldade de encontrar, através de ferramentas de busca virtuais e portais de periódicos, artigos e

---

<sup>4</sup> *Delhi* mantém oficialmente esse nome, apesar de @s falantes de hindi, punjabi e urdu, as línguas locais, adotarem outras formas: *Dili* ou *Dehli*. Há uma proposta em análise de mudança para *Indraprastha*.

<sup>5</sup> *Mumbai* mudou oficialmente seu nome de *Bombay* para a forma atual em 1995.

informações sobre a periferia da periferia – lugares onde há acesso a internet, obviamente. Minha experiência nessa pesquisa me levou a pensar a localidade dessas ferramentas, já que por mais globais que sejam estão sediadas e atendem públicos determinados, e a sua seletividade, tendo em vista que o mapeamento virtual segue critérios pré-definidos localmente. Essas reflexões são tanto de caráter metodológico quanto teórico propriamente, já que dizem respeito a concepções que envolvem ferramentas de pesquisa, mas também a como saberes se tornam hegemônicos na sociedade da telemática.

Debruço-me sobre artigos e livros de sete diferentes teóric@s indian@s para trazer as críticas que compõem o objeto principal deste trabalho: Abhik Ghosh, A. M. Shah, Darni P. Sinha, Gopal Sarana, Sujata Patel, Shiv Visvanathan, Tharaileth Oommen e Yogesh Atal. Outr@s autor@s são também referenciados, mas foi através da obra dess@s pesquisador@s que tive acesso às críticas que estão no centro ou nas margens da história das antropologias indianas. El@s não são necessariamente o que @ leit@r poderia chamar “autor@s marginais”, sendo que algun@s del@s fazem parte de uma história hegemônica da disciplina no país. A escolha por ess@s antropól@s e sociólog@s seguiu um critério central, que era o fato de trabalharem na Índia, apesar de muitos terem se formado ou em algum momento trabalhado em instituições de outros países. Todos el@s conta com a maior parte de sua trajetória em instituições indianas (como as universidades de Delhi, Chandigarh, Hyderabad, Gandhinagar e Meerut).

Entretanto, há diferenças significativas na formação del@s. Enquanto alguns possuem toda a sua formação em universidade indianas (muitas vezes em uma só universidade), como Abhik Ghosh, outr@s, como Patel e Sarana, têm alguma formação em universidades européias e norte-americanas (Dalhousie University, no Canadá, e Harvard University, nos EUA, respectivamente). Algun@s também já ocuparam importantes cargos em instituições sociológicas e antropológicas nacionais e internacionais: Patel já foi vice-presidente da *International Sociological Association*; Oommen, que foi presidente da *Indian Sociological Association*; e outr@s ocuparam cargos diversos em comissões dessas mesmas associações.

Quanto à inserção no circuito acadêmico global, quase tod@s apresentam trajetórias bastante cosmopolitas. Apenas Yogendra Singh possui uma atuação bastante restrita à Índia, tanto em sua formação, quanto à participação em eventos e como docente convidado em universidades. O restante participa de diversas redes internacionais de

pesquisa, associações internacionais e possui publicações conjuntas com antropólog@s e sociológ@s de diversos países.

No que tange ao meu “campo de pesquisa”, portanto, trata-se de um conjunto de textos escritos por pesquisador@s indian@s, que desenvolvem seu trabalho na Índia, e que possuem uma trajetória intelectual marcada pela participação em redes globais e associações internacionais. Penso ser importante deixar claro que não são profissionais de um circuito marginalizado, mas produzem importantes reflexões sobre a antropologia produzida na Índia, e são uma forma possível de se chegar @s teóric@s de acesso mais abstruso, por razões que eu já explicitarei.

### **Atrelando as pontas**

Cito a antropóloga brasileira Mariza Peirano, que inicia sua tese de doutorado, intitulada *Anthropology of anthropology: the Brazilian case* (1991), afirmando que

Eu escrevi esta tese sobre o Brasil para examinar de modo mais profundo o significado de ser uma brasileira e antropóloga. Eu busquei aproveitar minha distância do Brasil a fim de refletir sobre isso. Ao mesmo tempo, eu queria olhar para a antropologia em geral desde o meu ponto de vista brasileiro. (1991, p.4, *tradução minha*)<sup>6</sup>

Peirano escrevia sua tese nos Estados Unidos, fato que ajuda a compreender sua vontade de reflexão. Contudo, enfatizo que em sua fala ela privilegia um deslocamento que é territorial, pois se constitui na “distância do Brasil”, ao passo que mantém seu “ponto de vista brasileiro”, isto é, enquanto intelectual brasileira. Se sua proposição inicial, o de compreender o lugar do qual fala, contempla em grande medida o que venho pensando, sua noção de deslocamento se diferencia bastante do que tenho entendido como um *projeto de pesquisa*, em

---

<sup>6</sup> No original, em inglês: “I wrote this dissertation on anthropology in Brazil to examine in a deeper way the significance of being a Brazilian and an anthropologist. I tried to take advantage of my distance from Brazil in order to reflect on it. At the same time, I wanted to look at anthropology in general from my Brazilian viewpoint.” (Peirano, 1991, p.4).

sentido mais amplo, na medida em que, para nos situarmos na “antropologia em geral”, considero necessário um deslocamento que é do próprio “ponto de vista” – mesmo que não seja possível deslocarmos de nós mesmos. Com isso, quero dizer que é preciso pensar o que significa mesmo um ponto de vista brasileiro (ou indiano, no caso deste trabalho) – e o quão brasileiro é esse ponto de vista do qual ela fala (ou quão indianos são os pontos de vista do qual este trabalho fala) – e, avançando um pouco, se é a nacionalidade parâmetro adequado para pensar esse ponto de vista.

O antropólogo Darcy Ribeiro, também se refere a sua posição como teórico brasileiro, mas não apenas. Ele faz questão de marcar seu lugar subalternizado. Para isso, ele utiliza o termo “antropologista”, que o pensador argentino Walter Mignolo considerou um “marcador da subalternização do conhecimento” (MIGNOLO, 2003, p. 63). O termo empregado por Ribeiro marca sua posição de teórico do Terceiro Mundo – termo apropriado para o contexto no qual escrevia, durante a Guerra Fria – que produz do lugar tradicional de objeto, não de sujeito de estudo. Para Mignolo, esse termo aponta muito cedo para a noção de “subalternização do conhecimento”, com o qual trabalha em sua obra. Ribeiro está menos preocupado com sua posição de brasileiro propriamente, do que com sua posição de “terceiro-mundista”, o que aponta para uma perspectiva que me parece mais interessante, na medida em que evita algumas armadilhas do paradigma da *nação* (armadilhas criadas por uma naturalização desse conceito nos estudos acadêmicos) deslocando-se para as relações de poder implicadas numa *geopolítica do conhecimento*.

Concordo com Mignolo quando ele afirma que a questão da nação pode desviar nossa atenção do que realmente importa, que é a “diferença colonial”, que ele caracteriza como os espaços de conflitos criados nas margens do “sistema mundial colonial/moderno” que se expande a partir do século XV. A expansão de um sistema mundial através da colonização implicou confrontos de “histórias locais”: de um lado, uma que se quer hegemônica, como as européias; e, de outro lado, a que resiste, como as ameríndias. Nesse sentido, o modo como Darcy Ribeiro refere-se a sua condição enquanto intelectual, aproxima-se mais de uma concepção que considero necessária, que não se fixa no discurso da nação, enquanto comunidade imaginada (ANDERSON, 2008), mas sim se insere em projetos políticos de maior alcance (globais), que tem o Estado-nacional como apenas uma das cartas do baralho.

Destarte, retomo o meu ponto de vista exposto anteriormente, sobre o sentido deste trabalho de conclusão de curso: o de ser um

exercício de escrita e de articulação teórica que põe à prova um ciclo de formação. Trata-se de problematizar o que significa produzir conhecimento sobre o outro – poderíamos falar em produzir alteridades – desde o lugar que minha formação me situa. Para isso, decidi tentar realizar um deslocamento epistêmico que, sendo apenas virtualmente geográfico, busca um estranhamento sobre o meu próprio ponto de vista, para usar o termo de Peirano.



## Capítulo 2

### SITUANDO O DEBATE

#### Srinivas e a antropologia hegemônica

Podemos nos referir a M. N. Srinivas como mais um d@s inúmer@s antropólog@s indian@s que, durante o todo o século XX, realizaram seus estudos na Inglaterra (ou nos Estados Unidos, no caso de muit@s), para então voltar, ou não, à Índia. De fato, esse eminente pesquisador, amplamente considerado um@ d@s fundador@s de uma antropologia indiana moderna – feita na Índia e por indian@s – realizou estudos doutorais na Universidade de Oxford sob os auspícios de antropólogos como Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard. Ainda, lá ministrou aulas por três anos para depois estabelecer-se definitivamente na Índia e fundar diversas instituições e departamentos de antropologia, tendo um importante papel na transmissão do estrutural-funcionalismo no país, na institucionalização da disciplina e na projeção internacional da antropologia produzida na Índia.

Mas permitam que eu desvie um pouco dessa abordagem bastante conhecida e repetida da trajetória de Srinivas, para me debruçar sobre questões menos candentes nos tradicionais manuais ou nas obras que tratam da história da antropologia, pois essa cena que pinteí inicialmente não me parece suficiente para pensar a história da disciplina, e espero que ao fim desse capítulo também não convença ao leitor.

Em seu texto sobre o *dote* [dowry] e o *preço da noiva* [brideprice], o antropólogo indiano M. N. Srinivas (2005) trata dos efeitos da colonização britânica sobre os diferentes modelos matrimoniais característicos de comunidades de regiões distintas da Índia. Segundo ele, no sul haveria um sistema centrado no *preço da noiva*, estruturado nos seguintes termos: um homem, geralmente de casta similar à da noiva, para contrair casamento deve pagar à família dessa determinado valor. Enquanto que no norte, predominaria o modelo de *dote*: sendo o casamento hipergâmico considerado o ideal por parte da família da noiva, essa deve garantir o pagamento de somas consideráveis e ocasionais à família do noivo, sempre de castas mais elevadas. Esse segundo modelo estaria sustentado na seguinte lógica: enquanto a família do noivo é beneficiada com grandes quantias de bens e dinheiro, a da noiva é agraciada com a elevação de seu status social ao aliar-se com a de uma casta mais elevada.

Nesse artigo, publicado na década de 1950, Srinivas se esforça para mostrar que naquele momento o segundo modelo, do *dote*, se tornava cada vez mais corrente também na região meridional do subcontinente, onde até então predominava o tipo *preço da noiva*, que ele considerava então um tipo menos assimétrico. Para Srinivas, esse processo estava significativamente relacionado ao tipo de relações comerciais instituídas pela colonização britânica:

Como afirmei antes, o dote moderno é inteiramente o produto de forças desencadeadas por princípios britânicos como a monetarização, e educação e a introdução do ‘setor organizado’. As tentativas de igualar as enormes quantias de dinheiro, jóias, roupas, mobílias e utensílios exigidos à família da noiva pela família do noivo à *dakshina* é apenas uma tentativa de legitimar uma monstruosidade moderna atrelando-a a um costume antigo e respeitado, um dispositivo bastante comum e tradicional na Índia. O que é surpreendente, é que esse embuste tenha tido tanto êxito. (SRINIVAS, 2005, p. 8, *tradução minha*)<sup>7</sup>

Ao lermos esse trecho bastante incisivo, pode-se dizer que não há motivo para surpresa a respeito do fato de esse artigo abrir um livro feminista sobre dote e herança na Índia (BASU, 2005), composto por artigos de pesquisadoras mulheres e editado como um volume de uma série intitulada “*Questões no Feminismo Indiano Contemporâneo*”. Entretanto o significado da localização desse texto vai além do que parece óbvio, e para mostrar isso gostaria de tratar de dois pontos.

Primeiramente, enfatizo que o trabalho e a herança intelectual de Srinivas à antropologia indiana evidenciam a limitação dos modos tradicionais para se referir à constituição do pensamento antropológico, como os que acham num mesmo plano escolas/autores/países/conceitos. Certamente, o pensamento de Srinivas

---

<sup>7</sup> No original, em inglês: “As stated earlier, modern dowry is entirely the product of the forces let loose by British rules such as monetization, education and the introduction of ‘organized sector’. The attempt to equate the huge sums of cash, jewellery, clothing, furniture and gadgetry demanded of the bride’s kin by the groom’s, to *dakshina* is only an attempt to legitimate a modern monstrosity by linking it up with an ancient and respected custom, a common enough and hoary Indian device. What is surprising, is that the imposture has had so much success.” (SRINIVAS, 2005, p.8)



não pode ser simples e diretamente associado ao esquema estrutural-funcionalismo/Radcliffe-Brown/Inglaterra/sincronia, pois se a sua formação com G. S. Ghurye, na Índia, e Radcliffe-Brown e Evans Pritchard, na Inglaterra, lhe forneceram um quadro conceitual para uma análise que desconsidera a história (estrutural-funcionalista), quando retorna à Índia ele está preocupado com as mudanças sociais que marcam o período pós-independência.

O antropólogo de origem sulafricana, associado à antropologia britânica, Adam Kuper (1983), ao explorar alguns aspectos menos gratos da antropologia britânica, já afirmou que esse tipo de análise que associa mecanicamente escolas a autores e conceitos pode acarretar em enganos graves. Por exemplo, ele argumenta que a associação de um suposto pensamento de Malinowski, e de seus herdeiros, à negação do evolucionismo e do difusionismo – e, portanto, da análise histórica – é fruto de completo desconhecimento de suas obras. Kuper defende que a ideia de sincronia, que usualmente marca o chamado funcionalismo britânico, está inserida dentro de um processo mais amplo de análise do desenvolvimento histórico dos povos. Segundo o próprio Malinowski, a análise das instituições sociais em seu estado atual serviria para coletar dados empíricos sobre sociedades em etapas primárias de desenvolvimento que estavam desaparecendo.

Ou seja, uma análise restrita a esses esquemas didáticos nos impossibilitaria de perceber que a tradição estrutural-funcionalista de Srinivas não o impediu de analisar os *processos* que para ele eram de fundamental relevância sociológica. Mais que isso, Srinivas está preocupado com os processos engendrados pela colonização, e vê a importância de se posicionar teórica e politicamente, o que por sua vez possibilitou a apropriação relatada acima, meio século depois. O antropólogo indiano é extremamente citado nas narrativas antropológicas pela sua atuação enquanto intelectual na consolidação da Índia pós-independência, e nesse sentido a noção de uma antropologia voltada às questões candentes da sociedade indiana (ATAL, 2003) é eventualmente aludida à sua figura.

O modo como o seu engajamento político se reflete na sua produção teórica fica patente no debate que ele estabeleceu ao longo de três décadas com indólogos europeus. Tendo sido fundada na década de 1950 pelos antropólogos francês Louis Dumont e britânico David Pocock, a revista *Contributions to Indian Sociology* figurou como arena de acaloradas discussões sobre o quadro teórico e conceitual mais adequado para o estudo da sociedade indiana. Mariza Peirano (1992) analisa esse debate a partir de um eixo bastante específico, mas que se

expande como dispositivo de compreensão acerca do que está em jogo naquele momento. De um lado, os antropólogos europeus sustentavam que a sociedade indiana deveria ser analisada através da categoria *casta*, isto é, seria a casta a instituição articuladora da dinâmica social que caracterizaria a Índia. Do outro lado, Srinivas e alguns de seus alunos, como T. N. Madan, mantinham a posição de que a categoria *aldeia* (*village*) era mais adequada para a compreensão das relações que constituíam a sociedade indiana.

Subjacente ao qualificado debate teórico que se alargou até a década de 1970, estavam concepções de antropologia que não podem ser ignoradas. Largamente conhecidos, os trabalhos de Dumont sobre sociedades holistas e hierárquicas estavam fundamentando sua perspectiva não apenas sobre as categorias analíticas – e nesse caso a *casta* representa a hierarquia –, mas sobre a própria produção de conhecimento antropológico. Como mostra Peirano, Dumont acredita que a antropologia só pode se desenvolver em sociedades de ideologia individualista sobre sociedades holistas/hierárquicas, o que parece ser um ponto crítico nesse debate – uma antropologia indiana somente seria possível no diálogo com a indologia européia (VISVANATHAN, 2008). Por outro lado, ao observarmos o deslocamento conceitual que Srinivas realiza, da casta para a aldeia como possibilidade de unidade analítica, não podemos perder de vista que a Índia vive seu momento de pós-independência, e que os estudos realizados nas aldeias (enfocando essas comunidades, e não as castas) são fundamentais para o desenvolvimento de políticas públicas e projetos de desenvolvimento econômico.

Esse é o que considero ser o segundo ponto que gostaria de sublinhar para entendermos o lugar que Srinivas ocupa na antropologia indiana atualmente, e esclarece porque as críticas de Srinivas articulando colonialismo e casamento abrem obras como a citada, de reflexões feministas sobre a propriedade da terra e a herança na Índia contemporânea. Srinivas é uma figura que inspira o ideal do antropólogo engajado, ou nos termos de Peirano (1992) o “antropólogo-cidadão”, que possui lugar privilegiado na história de uma disciplina extremamente envolvida com a ação estatal no contexto indiano.

### **Sem heroínas/heróis ou profetas**

Não obstante a pertinência dos pontos tangenciados, gostaria de denunciar que o caminho traçado acima pode nos conduzir ao tipo de abordagem que critiquei inicialmente, isto é, caindo num relato bastante repetido, e um tanto pasteurizado, das trajetórias intelectuais e

disciplinares. Por isso quero novamente pedir licença para refazer o trajeto deste texto. Para isso, vale citar novamente Kuper, para explorar sua história da antropologia britânica, na qual ele busca fugir da figura mítica d@s profetas, que achatam num mesmo plano carreiras pessoais e história do campo disciplinar. Tenho dois objetivos ao me dedicar a esse esboço sobre a trajetória de Srinivas.

Primeiramente retórico, no sentido de mostrar como podemos facilmente cair na construção do que estou entendendo por *romances antropológicos*. Esse conceito parte da discussão realizada pela antropóloga brasileira Mariza Corrêa, (2003), que utiliza a ideia de romance antropológico para refletir sobre a construção de três romances, escritos entre 1915 e 1938, inspirados em diferentes personagens da antropologia brasileira: Leolinda Daltro, em obra de Lima Barreto; Heloisa Alberto Torres, em obra de Bastos de Ávila; e Emília Snethlage, em obra de Raimundo de Moraes. A análise tem como pano de fundo o modo como as figuras dessas mulheres são construídas, na tensa relação entre o gênero e a profissão de cientista: surgem aí três “heroínas” da antropologia brasileira, que no início do século precisariam lidar tanto com o alento das florestas, quanto com as vicissitudes do lar. Contudo, o que Correa mostra é que o desafio maior era o de fazer vingar seu trabalho apesar das jocosidades e desqualificação das quais eram alvo. Vale à pena apontar que no prefácio do livro, intitulado *Antropólogas e Antropologia*, Correa revela que o nome é uma referência crítica ao livro já citado de Adam Kuper, *Anthropologists and Anthropology*, que ignora as mulheres em sua história da antropologia.

O que me parece importante apreender aqui é que a noção de *romance antropológico* sobre a qual me debruço para pensar as diversas histórias da antropologia expande o sentido conferido por Mariza Correa (2003). Estou certo de que podemos pensar muitos projetos de uma “história da antropologia” como discursos bastante romanceados sobre linhagens e personagens clássic@s da disciplina – heroínas, nos termos de Correa, ou profetas, nos termos de Kuper. O debate desencadeado por algumas das desconfortantes apreciações pós-modernas sobre o fazer antropológico (CLIFFORD e MARCUS, 1986) são bastante representativas do que quero dizer. Algumas das respostas às críticas sobre autoridade etnográfica, autoria da escrita e o caráter fictício do texto etnográfico fundamentam-se constantemente num apelo a uma suposta tradição, universalidade da disciplina e importância da centralidade dos clássicos, como se houvesse algo a ser mantido a todo custo. Considero representativo dessa postura reativa muitos dos escritos de Mariza Peirano (1997, 2006), que insiste na importância das

linhagens, dos “clássicos” e na ideia de uma unidade da antropologia que transcende a sua pluralidade

É preciso contar uma história da antropologia que se distancie do *romance antropológico*, isto é, que fuja da edificação de heroínas/heróis ou profetas. Na realidade, o risco de incorrer nisso é muito grande na medida em que trago à baila autor@s marginalizad@s em relação a um circuito político-intelectual global. A chance de adotar uma postura de romantismo acerca da crítica que “@s periféric@s” fazem @s “centrais” é bastante iminente, principalmente porque também me posiciono desde o lugar d@ subalternizad@ – mesmo que esse risco não seja privilégio dessa condição apenas. Nesse sentido, retomo Spivak para explicitar a inspiração metodológica necessária a esse trabalho, afirmando que “Refazer a história é uma persistente crítica, sem glamour nenhum, eliminando oposições binárias e continuidades que emergem continuamente no suposto relato do real” (1994, p. 205).

O segundo ponto pretendido ao buscar Srinivas está contido mesmo no seu artigo explorado, sobre o dote. Tratando da feição moderna dessa modalidade de contração de matrimônio, o antropólogo fala da cerimônia do casamento como um momento privilegiado de explicitação das relações extremamente assimétricas que se estabelecem nos casamentos hipergâmicos. Se todo o processo de negociação do noivado não raramente é bastante tenso, sendo que a família do noivo pode exigir valores sempre maiores para a composição do dote e o acordo pode ser rompido a qualquer momento, a cerimônia de casamento revela-se como um momento quase catártico na performatização dessas tensões:

Nos casamentos das castas mais elevadas do sul da Índia, a família do noivo alega que é dever da família da noiva mantê-los satisfeitos, e eles parecem ansiosos por encontrar falhas nos preparativos realizados e nos presentes dados, e são ainda conhecidos por fazerem exigências repentinas. A família da noiva tem que atender a tudo com destreza, pois eles são o grupo inferior. E eles sabem disso. (Srinivas, 2005, p.7, *tradução minha*)<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> No original, em inglês: “In south Indian upper caste weddings, the groom’s kin assume that it is the duty of the bride’s kin to keep them pleased, and they appear keen to find fault with the arrangements made and gifts given, and they are also know to make sudden demands.

Fica claro como os conflitos, muitas vezes jocosos ou extravagantes, entre as famílias do noivo e da noiva são um elemento ordinário, constitutivo, da formação de alianças familiares e da efetivação de acordos matrimoniais na Índia meridional. É no casamento que essas tensões se esgarçam, embora não se findem, podendo se estender para depois do ritual (DAS, 1999). A situação descrita por Srinivas converge com trabalhos clássicos, como o do sociólogo alemão George Simmel (1983), que analisa o conflito em seu caráter sociativo. Alguns contemporâneos são profundamente inspirados por essa perspectiva, e discorrem sobre o caráter produtivo da violência (RIOFIOTIS) e constitutivo de relações sociais e afetivas, principalmente nas situações de violência conjugal (GROSSI, 1994; MUNIZ, 1996).

Entendo que o ponto de vista que confere positividade e produtividade ao conflito, enfocando seu caráter sociativo e de construção de unidade em seu entorno, nos ajuda a evitar a redação de *romances antropológicos*. Quando aceitamos que não há opressor@s e oprimid@s, agressor e vítima, ou mesmo quando não buscamos quem tem legitimidade para falar sobre/por, podemos realizar uma reflexão sem vencedor@s, heroínas/heróis ou profetas. Não se trata de algum realismo desavisado, busca por neutralidade ou algum “objetivismo” (muitas vezes confundido com objetividade), mas de evitar maniqueísmos e ilusões românticas – tanto acerca d@s heróis/heroínas, quanto acerca d@s subalternizad@s.

A leitura desse trecho de Srinivas sobre o casamento logo me levou a pensar: se o conflito não apenas constitui, em termos muito gerais e essenciais, as relações sociais em todos os seus níveis e aspectos, mas ainda é performatizado em momentos e espaços específicos, de que modo esse mesmo mecanismo pode ser percebido na formação de um campo disciplinar, nesse caso a antropologia? Entendo que é preciso pensar em termos de uma antropologia da *política antropológica*, isto é: que reflita sobre sua fabricação cotidiana nos departamentos e congressos, negociações entre s@s ator@s, engajamentos políticos, egolatrias e conflitos. Uma perspectiva “dos corredores” traria boas respostas a essa pergunta.

Não obstante, alguns dos conflitos que constituem o campo disciplinar estão evidenciados no debate teórico propriamente e fomentam bons estudos de caso, apesar da persistente necessidade de entendermos como eles se articulam nas instâncias supracitadas. Eventualmente, eles podem até mesmo ser muito representativos de momentos pelos quais a disciplina como um todo passa, apesar de devermos ter cuidado para que não ofusquem outr@s ator@s e movimentos importantes no interior ou nas margens externas de tal debate. Por exemplo, a excelente análise que Mariza Peirano realiza acerca das divergências entre Srinivas e Dumont, exploradas anteriormente neste texto, é sem dúvida bastante representativa de um movimento de marca a antropologia a partir da segunda metade do século XX: o início de uma antropologia “*at home*” (PEIRANO, 2006) que, no contexto dos países colonizados, é repensada em termos epistemológicos e conceituais.

Entretanto, o panorama traçado por Peirano é também representativo da redação de histórias da antropologia sustentadas em poucos personagens hegemônicos, e poucas perspectivas. Esta pesquisa pretende contar uma história da antropologia a partir de outros debates teóricos, raramente explorados no contexto da antropologia brasileira, que acusam uma história menos romanceada. Se esta pesquisa não emprega ela mesma, como metodologia, a etnografia de laboratórios e reuniões de colegiados, não significa que dados referentes a esses espaços não emergirão do campo circunscrito por ela, que se constitui de artigos e livros publicados por autor@s indian@s que tratam exatamente do que venho desenvolvendo: os debates teóricos, institucionais, políticos e biográficos no processo de formação do campo da antropologia.

Assim, explorarei alguns artigos e livros que tratam da história da antropologia indiana, enfocando as querelas presentes no seu processo de consolidação naquele país. A minha escolha pela Índia para realizar esta análise está sustentada no fato de que lá o debate sobre as questões por mim propostas é latente, como afirmou a antropóloga brasileira Miriam Grossi (2010), e como pretendo demonstrar neste trabalho. Isso não quer dizer que o material encontrado nesse sentido seja amplo ou de fácil acesso, aliás, pelo contrário. Se por um lado, há uma situação de fragmentação da comunidade antropológica, como a existência de diversas associações de antropologia e sociologia demonstra (há tanto diferentes associações nacionais quanto várias regionais); por outro lado há alguma literatura que trate propriamente

dessa questão, apesar de ser de acesso relativamente restrito para os padrões atuais de circulação de conhecimento na internet.

## **Antropologia e Colonialismo**

Algumas considerações sobre a amplamente conhecida relação entre antropologia e o colonialismo (BASTOS, ALMEIDA e FELDMAN-BIANCO, 2002) são necessárias. Contudo, não pretendo aqui escrever uma história dessas articulações, senão apenas analisar discussões que considero relevantes para compreender alguns dilemas atuais das antropologias indianas, e que se refletem neste trabalho. Para isso pretendo contrapor posições divergentes de modo que, através do cruzamento de alguns textos, possamos chegar a uma compreensão sobre as concepções de antropologia que estão em jogo, e que de algum modo entram na desarmoniosa formação das antropologias indianas. Esta análise é necessária também para explicitar como me situo no campo antropológico, no que tange a uma concepção de antropologia.

No prefácio da segunda edição de seu livro *Anthropology and Anthropologists*, em 1983, Adam Kuper escreveu sobre a reação à primeira edição desse livro, publicada dez anos antes:

Eu não havia percebido que eu estava sendo audacioso, e fiquei espantado quando as respostas apaixonadas começaram a chegar até o meu afastado chalé, no interior da Jamaica. Alguns meses depois minha esposa e eu desembarcamos num clima bastante pesado. Os coquetéis antropológicos em Londres eram, por algum tempo, propensos a serem ocasiões um pouco estranhas, ao menos até se disseminar o rumor que eu estava preparando uma nova edição, com novos insultos. (KUPER, 1983, p. ix, *tradução minha*)<sup>9</sup>

Algumas das resenhas publicadas sobre a obra de Kuper naquele momento consideravam que o desconforto gerado advinha de

---

<sup>9</sup> Em original, no inglês: "I had no realized that I was being audacious, and was astonished when the emotional responses began filtering through to my remote cottage, in the field in Jamaica. Several months later my wife and I returned to a still heavily charged atmosphere. Anthropological cocktail parties in London were, for a while, liable to be rather awkward occasions, at least until Jessica spread a rumour that I was preparing a new edition, with fresh insults." (KUPER, 1983, p. ix)

sua abordagem dessacralizadora de autores como Malinowski e Redcliffe-Brown, incorporando aspectos pouco *glamourosos* às suas trajetórias, como a relação com o colonialismo e as disputas entre pesquisador@s em voga naquele momento. É preciso lembrar que na década de 1970 a situação já era bastante delicada para as principais escolas antropológicas, que observavam a emergência de um pensamento antropológico produzido nas suas ex-colônias e tiveram que responder às duras críticas vindas desses lugares, antecipando o movimento teórico que eclodiria nas décadas seguintes do pós-colonialismo.

A relação da antropologia com o colonialismo, a pulverização das ciências humanas através dos *studies* (PEIRANO, 1997) e os movimentos de nativização de conceitos (ATAL, 2003) causaram uma “crise de representação da antropologia hegemônica” (RIBEIRO, 2005), que foi pega de surpresa pelo novo lugar ocupado por s@s antig@s nativ@s. A publicação de Kuper apenas ajudava a saturar esse clima, principalmente porque a crítica vinha de dentro.

Entretanto, a ousadia de sua crítica precisa ser relativizada. O quarto capítulo de seu livro, intitulado *Antropologia e colonialismo* [Anthropology and colonialism], provavelmente é o mais polêmico e foi o mais comentado nos coquetéis que Kuper frequentava. Nesse capítulo, que se estende do fim do século XIX até a década de 1950, ele realiza uma considerável análise de obras clássicas e de falas públicas dos principais antropólogos britânicos do período, a fim de perceber as relações existentes entre o desenvolvimento da antropologia funcionalista e a expansão colonial da primeira metade do século XX.

É facilmente compreensível a reação da comunidade antropológica ao modo como Kuper associa a difusão do trabalho de campo, advogado por Malinowski, à gestão das colônias e à fundação de centros de pesquisa, como o *International Institute of African Languages and Cultures* e o *Rhodes-Livingstone Institute*, em diferentes lugares da África britânica. Alguns documentos trazidos pelo autor são bastante incisivos, como os que mostram as cartas em que diretores da *Royal Anthropological Institute* tentavam convencer o governo britânico da utilidade da antropologia para a empresa colonial.

Contudo, um ponto bastante pertinente é apenas tangenciado, e pode ser melhor explorado. A sua análise está centrada nas experiências da presença britânica na África, quase que ignorando a atuação de antropólog@s na Ásia e na Oceania. Ele é enfático ao afirmar que houve uma concentração massiva de antropólog@s na África, enquanto que um número muito pequeno del@s (como Raymond Firth e Edmund



Leach) aceitaram algum trabalho no chamado Oriente. Kuper não aponta para respostas sobre essa diferença, apenas considera que não deve se tratar meramente de uma questão de fundos; Ele lembra ainda que é preciso ter em vista que falamos de uma comunidade disciplinar muito pequena e comparte entre si.

Curiosamente, essa não parece ser a impressão compartilhada entre @s antropólog@s indian@s, que têm lembranças bastante vívidas da atuação de antropólog@s britânic@s na região. Para Abhik Ghosh (2006), a primeira fase da antropologia na Índia se inicia com a fundação do *Asiatic Society*, em 1774 (que dez anos depois passaria a se chamar *Asiatic Society of Bengal*), que já no século XVIII, portanto, publicava sistematicamente relevante material antropológico em uma revista própria. Segundo ele, já em 1807 a Companhia das Índias Orientais [*East India Company*] se deu conta da importância do conhecimento antropológico para sua atuação na colônia, e ao longo do século XIX a coroa financiou excursões:

Na Inglaterra Vitoriana, àquele tempo, formas do evolucionismo clássico e do difusionismo estavam em voga e muitos antropólogos seguiram, conscientemente ou subconscientemente, os regimes teóricos sob os quais eles existiram. Essas teorias suportaram a disseminação da regra britânica e concordaram com a subjugação dos nativos. Uma economia política de suporte então existiu entre os objetivos não declarados da disciplina e suas atividades. (GHOSH, 2006, p. 2, tradução minha)<sup>10</sup>

A compreensão de que a antropologia está associada ao projeto colonialista, como mecanismo de conhecimento e consequente controle sobre os povos, parece ser pacífica entre todas as histórias das antropologias indianas. Gopala Sarana e Dharni Sinha (1976) discordam da perspectiva de que a antropologia na Índia tenha se iniciado com a fundação da *Asiatic Society of Bengal*, mas convergem com a visão de Ghosh sobre a relação entre o seu início e a colonização:

---

<sup>10</sup> No original, em inglês: "In Victorian England, at that time, forms of classical evolutionism and diffusionism were very much in vogue and thus many of the anthropologists followed, consciously or sub-consciously, the theoretical regimes under which they existed. These theoretical ideas supported the spread of British rule and agreed with the subjugation of the natives. A political economy of support thus existed between the subject's non-stated aims and its activities." (GHOSH, 2006, p. 2)

Do nosso ponto de vista, a origem da antropologia na Índia remete aos dias da administração colonial britânica na segunda metade do século XIX. Os administradores britânicos gradualmente perceberam que uma familiaridade com os nativos e sua cultura era um pré-requisito básico para governá-los apropriadamente, sem cair nas armadilhas de seus costumes e até causar irritações desnecessárias. Portanto, as necessidades administrativas das normas britânicas forçaram-nos a empregar um mecanismo oficial para obter informações sobre as instituições sociais, condições econômicas, e crenças e práticas religiosas dos nativos indianos, os quais poderiam ser agrupados em tribos e castas. (SARANA e SINHA, 1976, p.210, *tradução minha*)<sup>11</sup>

Todos os autores citados elencam uma série de nomes de pessoas que realizaram empreendimentos de pesquisa colonial já no século XVIII, e que produziram vasto material que pode ser classificado como antropológico, apesar de não serem formalmente antropólogos, mas missionários e administradores coloniais. Essas mulheres e homens escreveram grandes enciclopédias e monografias descritivas sobre tribos e castas de diversas regiões do subcontinente e fundamentaram o trabalho de antropólogos eminentes, como W. H. R. Rivers, J. H. Hutton, A. R. Radcliffe-Brown e C. G. Seligman.

Não interessa tomar parte do debate sobre a data de início da antropologia indiana ou aos parâmetros que circunscrevem um trabalho como antropológico ou não, mas atentar para um ponto chave para que a colaboração dos antropólogos britânicos possa ser minimizada por Kuper. Quanto aos trabalhos realizados nas colônias, ele insiste no

---

<sup>11</sup> No original, em inglês: "In our view, the origin of anthropology in India goes back to the days of British colonial administration in the latter half of the nineteenth century. The British administrators gradually realized that a good acquaintance with the natives and their culture was a basic prerequisite for governing them properly without falling foul of their customs and thus causing avoidable irritations. Therefore, the administrative needs of the British rulers forced them to use official machinery to gather information about the social institutions, economic conditions, and religious beliefs and practices of the native Indians, who could be grouped easily into tribes and castes." (SARANA e SINHA, 1976, p.210)

ponto de que a relutância d@s antropólog@s em campo por atender às demandas d@s administrador@s acarretaram em “algum trabalho aplicado” [some applied work] (KUPER, 1983, p.110), mas sempre muito restritos, geralmente alguns censos. A perspectiva de Kuper sobre o impacto desses eventuais levantamentos quantitativos pode ser um mecanismo retórico interessante para atenuar a atuação dess@s pesquisador@s.

Um dos pontos mais interessantes dessa análise de Kuper diz respeito ao papel que @s antropólog@s efetivamente tiveram durante suas pesquisas de campo financiadas pelo aparato estatal. Kuper minimiza a cooperação entre antropólog@s e administrador@s coloniais, afirmando que a postura d@s primeir@s em campo era de resistência às demandas d@s segund@s, tendo em vista que @s pesquisador@s estavam mais engajad@s em seus interesses acadêmicos do que em contribuir com um projeto de colonização. Vários documentos são transcritos por Kuper para mostrar que após alguns anos, a contribuição d@s antropólog@s passou inclusive a ser questionada por muit@s agentes coloniais. Se foi durante a década de 1930 que houve um crescimento significativo do espaço para antropólog@s trabalharem nas colônias, é a partir desse momento também que @s administrador@s mostram-se indiferentes à presença del@s, e se interessavam cada vez menos por suas publicações.

Talvez outros poderes coloniais tenham sido largamente ajudados por antropólogos, mas a realidade é que antropólogos britânicos foram pouco usados pelas autoridades coloniais, e não obstante a retórica dos antropólogos na busca por fundos, eles não estavam particularmente ansiosos por serem usados. (KUPER, 1983, p.116, *tradução minha*)<sup>12</sup>

Entretanto, Ghosh lembra que em 1891 H. H. Risley publicou a obra *The People of India*, resultado de um grande censo encomendado pelo governos britânico. Sarana e Sinha remetem aos trabalhos realizados na virada do século XIX para o XX por administrador@s coloniais como L. K. Ananthkrishna Iyer e S. C. Roy – sendo que o

---

<sup>12</sup> Perhaps other colonial powers have been greatly helped by anthropologists, but the reality is that British anthropologists were very little used by the colonial authorities, and despite their rhetoric when in pursuit of funds, they were not particularly eager to be used. (KUPER, 1983, p.116)

último tinha ligações estreitas com britânicos como Frazer, Rivers, Marett e Dixon. É evidente como na antropologia indiana atual o período referente à primeira metade do século XX é visto como um aparelho colonial, de caráter extremamente instrumental; ao contrário do que parecia entender Kuper – e portanto a comunidade antropológica britânica em sua maioria, na medida em que considerou sua abordagem ofensiva.

O objetivo dessa digressão sobre a constituição colonial da antropologia não é propriamente tomar uma postura sobre a participação ativa, ou não, de antropólogos britânicos na administração colonial, mas evidenciar dois pontos.

Primeiramente, e mais óbvio, que é esse contexto que engendra principalmente a partir da década de 1950, na Índia, um movimento de crítica à herança do conhecimento antropológico produzido num primeiro momento. É a partir daí que muitos teóricos indianos passam a reclamar uma nativização, ou *indigenization* (SINGH, 2004; OOMMEN, 2007; ATAL, 2003), dos termos e das teorias para refletir sobre a sociedade indiana. E é também esse contexto que cria o terreno para o surgimento de uma miscelânea de propostas teóricas que buscam superar o legado da colonização.

O segundo é mostrar que, desde minha perspectiva teórica, o olhar de Kuper não está mirando o que deve ser alvejado na análise. Apesar de serem informações relevantes para se pensar uma *política antropológica*, feita no cotidiano, não basta saber quais eram as intenções de Bronislaw Malinowski ou Audrey Richards em campo, pois é preciso pensar ainda as relações de poder que fundamentam a produção do conhecimento antropológico. Não me refiro também à antiga discussão sobre a relação entre antropólogo e nativo, mas a um contexto mais amplo de saberes: onde alguns saberes, constituindo-se como projetos de saber, se constroem sobre e na oposição a outros.

Em resposta ao antropólogo belga Jaques Maquet (1964 *apud* KUPER, 1983), que afirma que a antropologia fomentou uma imagem dos povos africanos como selvagens ou não civilizados, legitimando a expansão colonial, além de ter sido útil para forças que atuavam contra a independência africana, Kuper defende que:

Esse ponto [o levantado por Maquet] tem seu valor, embora os políticos africanos sejam ainda mais determinados em definir valores africanos tradicionais, e exaltar culturas tradicionais. Muitos antropólogos compartilharam de seu motriz: o

desejo de remover o filisteu das culturas de África, e promover um orgulho africano informado em sua herança. (1983, p.117, *tradução minha*)<sup>13</sup>

Insisto que apesar de seu livro vir à tona num momento em que as antropologias hegemônicas são chamadas à *mea culpa*, a posição de Kuper ainda não incorpora justamente algumas questões que estão emergindo naquele momento, como as relações de poder que inevitavelmente permeiam as relações entre saberes diversos. Não se trata, portanto, de realizar uma análise anacrônica de Kuper – afinal, pelo contrário, considero a sua análise bastante inovadora, como já afirmei – mas de avançar fazendo dialogar as duas posições antagônicas apresentadas. Kuper está preocupado com o papel que @s antropólog@s arrogaram para si no contexto colonial, mas em nenhum momento reflete sobre o lugar d@s colonizad@s nessa estrutura voltada à produção de conhecimento antropológico.

Kuper é sulafricano, mas tem uma formação européia. Nascido na colônia britânica do *apartheid*, no seio de uma família de elite branca, foi estudar na metrópole. Ele pode ser considerado um característico diaspórico da intelectualidade pós-colonial. Enquanto teórico europeu que é, localizando-se na escola britânica de antropologia, ele reflete sobre o uso da antropologia pelo colonialismo sem questionar seu próprio lugar. Sua escrita não reflete o fato de que para produzir conhecimento antropológico, o legitimado pelo colonialismo, é preciso situar-se na metrópole: geograficamente, epistemologicamente e/ou metaforicamente (através do desejo de emulação do colonizador, postura que Albert Memmi (2007) chama de “colonialista”). A antropologia é um instrumento de produção de uma condição colonial, na medida em que se constitui o único saber legitimado para a produção de alteridades e, quando a antropologia passa a ser desenvolvida nas ex-colônias, de si mesm@ na relação com essas alteridades já produzidas. E é essa a crítica que mais recentemente tem emergido no interior das antropologias indianas, e que tomo como objeto central desta pesquisa.

Questionando-se se a antropologia funcionalista foi conformada pelo seu atrelamento ao colonialismo, Kuper afirma que

---

<sup>13</sup> This point is worth making, although African politicians were even more determined to define traditional Africans values, and to exalt traditional cultures. Many anthropologists shared their motive: the desire to remove the philistine from cultures of Africa, and foster an informed African pride in their heritage. (KUPER, 1983, p.117)

A situação colonial não gerou antropologia acadêmica tão simplesmente. Os outros regimes coloniais europeus falharam em criar escolas antropológicas de tipo similar, e a Espanha e Portugal com muita dificuldade criaram antropologia alguma, de qualquer tipo. (KUPER, 1983, p.117, *tradução minha*)<sup>14</sup>

Primeiramente, precisamos ter em mente que, como defende Santiago Castro-Gómes (2005), o surgimento das ciências sociais está contido num momento histórico em que o estudo dos povos é um importante mecanismo de criação de “outros”, opostos ao sujeito moderno que se deseja conformar – como a crítica ao “Orientalismo” já demonstrou (SAID, 1991) – e que se sobrepõe às intenções dos antropólogos em campo. Trata-se do que Aníbal Quijano (2010) chama de “colonialidade do poder”: um projeto de classificação e reclassificação da população do planeta, articulada com uma estrutura funcional institucional para articular e administrar tais classificações (como os aparatos do Estado, universidades, igreja etc.).

Todavia, gostaria de me fixar sobre um segundo desdobramento possível desse trecho, que considero fundamental para compreendermos a crítica que emerge no contexto indiano. O argumento de Kuper sobre as experiências colônias de outros países e o seu malogro na consolidação de uma antropologia põe no centro da análise o conceito de nação, como elemento articulador principal de apreensão da conjuntura política e gnosiológica. Para ele, o fato de diferentes nações que participaram como agentes da colonização não terem tido êxito na formação de um quadro antropológico, é condição suficiente para negar as relações sugeridas entre ambos. Eis um ponto que considero ser um nó górdio que precisa ser desatado.

Para o pensador argentino Walter Mignolo, a força da ideologia nacional nos estudos acadêmicos encobre o que realmente importa na formação do que ele chama de “sistema mundial colonial/moderno”, que é a “diferença colonial”, e diz respeito aos espaços criados nas margens do processo de expansão colonial:

---

<sup>14</sup> No original, em inglês: The colonial situation did not simply generate academic anthropology. The other European colonial régimes failed to produce schools of anthropology of a similar kind, and the Spanish and Portuguese produced hardly any anthropology at all, of any kind.

A diferença colonial é o espaço onde as histórias locais que estão inventando os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempo do planeta. (MIGNOLO, 2003, p. 10)

Isto é, a diferença colonial refere-se às margens do sistema mundial colonial/moderno que se forma com o processo de expansão colonialista, e que cria espaços de conflitos de diferentes cosmologias e disputas de histórias locais (sendo que a da metrópole se pretende um projeto global, uma história que apesar de também ser local se impõe sobre outra na vontade de ser universal) e que por consequência engendra novas situações gnosiológicas. Para ele, a decorrência lógica desse fato é o surgimento do que chama de “gnose liminar”, que diz respeito ao pensamento subalterno, fraturado, que emerge na intercessão entre essas histórias. Desenvolverei melhor esse ponto mais à frente, mas por enquanto importa apreender que análises como as de Kuper se focam sobre velhos paradigmas e impedem de pensar as relações de poder em termos que considero serem mais profícuos. Nesse caso, precisamos entender as relações entre antropologia e colonialismo, e entre antropólogo@s e nativ@s, nos termos desse espaço fraturado, que não diz respeito às fronteiras das nações propriamente, mas a projetos de saber que não são correlatos a esses limites. As análises como as de Kuper, contudo, ainda sobrevivem e são dominantes na academia, atualmente.

Considero que para entendermos a situação da constituição das antropologias indianas – e mesmo de outras antropologias não hegemônicas – é preciso que desloquemos o centro da análise da nação, como categoria de análise, para a noção de “diferença colonial”, que permite melhor articular projetos políticos globais a projetos de saber. Esse conceito nos ajuda a ver que a nação é apenas um elemento constituinte de um sistema mundial em constante formação e transformação, que se construiu na articulação entre colonialismo e um projeto de modernidade, e que portanto as análises sobre a produção de conhecimento no contexto global deve focar não as fronteiras nacionais, mas as fronteiras epistemológicas/disciplinares, e até mesmo

gnosiológicas, erigidas no seu processo. Isso não significa que a nação não seja uma importante categoria de análise, e não a abandono neste trabalho, mas entendo que é preciso desnaturalizá-la a fim de cotejá-la com outras categorias.

Por sua vez, essa postura implica deter-me um pouco sobre um ponto fundamental tanto para o debate no interior das antropologias indianas, quanto para alguns esclarecimentos importantes para esta pesquisa: a interface entre antropologia e sociologia. Ponderar sobre esse ponto é importante porque é a questão da definição de limites (geográficos e gnosiológicos) que engendra essa divisão disciplinar.

### **Sociologia e antropologia**

Este trabalho adota a categoria “antropologias indianas” numa posição de suspeição, inclusive aceitando a possibilidade de sua própria negação, na medida em que ele (um permanente projeto) se constrói enquanto avança. Nesse sentido, é fundamental que nos detenhamos um pouco sobre as categorias *sociologia* e *antropologia*, mostrando como essa divisão se articula com uma série de questões levantadas até o momento e engendram uma nova perspectiva que considero necessária para prosseguir.

As distinções entre *antropologia* e *sociologia* podem ser bastante nebulosas, sendo alvo de antigos e infundáveis debates. No Brasil, atualmente, o termo antropologia parece por vezes ter uma significação contida em si mesmo, como que um conceito transparente. A literatura sobre as relações entre ambas não é muito abundante, e mesmo entre @s professor@s não parece ser muito claro quais exatamente são os elementos diacríticos dessa separação. Para Mariza Peirano (1992), no momento da criação da Universidade de São Paulo, na década de 1930, o termo “sociologia” abarcava o que atualmente denominamos genericamente de ciências sociais, uma herança da tradição de pensamento de Mauss e Durkheim.

Contudo, foi nesse período de consolidação do Departamento de Sociologia dessa universidade que Antonio Candido, na defesa de sua tese de doutorado, intitulada *Os parceiros do Rio Bonito*, ouviu de Roger Bastide que não receberia a nota máxima porque seu trabalho não era sociológico, mas sim antropológico. Muitas eram as referências @s britânic@s como Malinowski, Redcliffe-Brown e Audrey Richards em seu texto. Bastide, apesar de francês, era um d@s principais responsáveis pela entrada da chamada “ecologia urbana” no Brasil, influenciado pela escola americana de sociologia. Isso explica porque a



compreensão de sociologia nesse contexto está associada aos métodos quantitativos de aproximação estatística, enquanto que a antropologia está associada às técnicas qualitativas de descrição e de análises mais abrangentes. Ainda, a essa divisão se justapunha outra, situando Candido num limbo: naquele contexto ele não se sentia sociólogo, mas também não se considerava antropólogo, pois essa privilegiava o estudo de grupos indígenas, sob a influência de nomes como Emilio Willems, Egon Schaden e Herbert Baldus (PEIRANO, 1992).

Esse panorama dá uma ideia da pluralidade que marca a constituição das ciências sociais no Brasil, e forma o terreno para o seu processo de diferenciação, que acontece na interseção de diversas escolas que se sobrepõem. Além disso, a própria concepção de antropologia naquele momento é muito diferente entre as tradições estadunidense, britânica e francesa. A primeira é comumente dividida entre a escola sociológica de Chicago de um lado (caracterizada pela pesquisa qualitativa e *surveys*) e a escola antropológica Boasiana de outro (conhecida como “antropologia de quatro campos”). A britânica parece apresentar uma configuração mais complexa: é liderada pela antropologia social de Malinowski e Evans-Pritchard, que sucede a divisão pré-existente entre a sociologia (atrelada ao evolucionismo de Frazer e Tylor) e a etnologia (vinculada ao difusionismo de Rivers) (KUPER, 1983). Por sua vez, a formação da antropologia francesa também está muito associada ao pensamento de Mauss e Durkheim, apesar de a noção de etnologia enquanto área que se opõe à sociologia nessa dicotomia persistir ainda hoje (sendo que no Brasil ela parece ter sido incorporada como um campo da antropologia).

É bastante comum ouvir entre @s antropólog@s e sociólog@s brasileiro@s que a diferença de ambas as disciplinas está no método, com a etnografia sendo o elemento *par excellence* da antropologia (PEIRANO, 1992). Essa definição geralmente é remetida à posição de Malinowski, que centra a etnografia, e especificamente a observação participante enquanto método, para a análise das instituições sociais desde uma perspectiva sincrônica. Vale lembrar também, a discussão que se instalou durante a ditadura militar no Brasil, a respeito do caráter político da sociologia e da antropologia, sendo que a segunda era vista pela primeira como conservadora e herdeira do pensamento colonialista (FONSECA, 2006). De qualquer modo, por mais que não haja clareza sobre os limites de ambas as disciplinas, isso não parece acarretar em crises de identidade disciplinar entre @s cientistas sociais brasileiro@s, no início do século XXI – aliás, pelo contrário, parece até mesmo haver muita convicção no modo como ambos os lados fazem questão de se

identificar. Com efeito, a ambivalência que marca essa dicotomia é uma herança da gênese colonial das ciências sociais no Brasil, que durante muito tempo têm oscilado entre os elementos diacríticos referentes à identificação da antropologia e da sociologia.

Na Índia, esses questionamentos têm gerado maiores debates, e isso se dá justamente em função das especificidades da herança colonial nessa divisão lá. No contexto indiano, a separação entre antropologia e sociologia apresenta-se de um modo um tanto diferente da que existe no Brasil, e portanto o seu próprio debate, muito mais ligado às feridas abertas pela relação colonial presente na constituição das antropologias indianas. E é aqui que o debate acerca da correspondência entre a antropologia e o colonialismo, desenvolvido anteriormente, fundamenta um debate importante a este trabalho.

De acordo com Atal (2003), “antropologia” e “sociologia” se confundem durante as suas histórias na Índia, tendo em vista a clássica definição: de um lado, pesquisa feita em outras sociedades; e de outro a pesquisa feita na própria sociedade, respectivamente. Assim, inicialmente, pesquisadores europeus que faziam pesquisa nas colônias eram chamad@s de antropólog@s, enquanto que indian@s eram nomead@s sociólog@s pel@s ocidentais, pois pesquisavam em seu quintal. Desses, alguns insistiam em se identificar como antropólog@s em casa enquanto que outr@s incorporavam essa divisão identificando-se como sociólog@s. Entendo que a crise na definição da disciplina, provocada por essa situação, agravou-se no entroncamento com outras correntes antropológicas que influenciaram as antropologias indianas.

Sarana e Sinha contam uma história das antropologias indianas buscando estabelecer uma clara distinção não apenas entre sociologia e antropologia, mas entre as diversas áreas da última. Eles deixam claro que falarão sobre a “antropologia social-cultural” [*social-cultural anthropology*] como uma subdivisão da antropologia em geral, subdividida ainda em antropologia física (biológica), arqueologia e linguística.

Como essas considerações deixam claro, nós percebemos que há áreas de interesse nas quais antropólogos sócio-culturais indianos compartilham com sociólogos indianos. Mas nos procedimentos, a maneira de conceber problemas de pesquisa, áreas de pesquisa, orientações teóricas, e envolvimento com a resolução do problema há uma larga diferença entre sociólogos

indianos como um todo, por um lado, e antropólogos indianos como um todo, por outro. Nós acreditamos firmemente que antropologia social-cultural não é nem um ramo da sociologia na Índia, nem coincidente a ela. (SARANA e SINHA, 1976, p. 209-210, *tradução minha*)<sup>15</sup>

Percebe-se aí uma clara orientação da antropologia dos quatro campos, característica do projeto Boasiano para a antropologia nos EUA, que se organiza na divisão da antropologia cultural, linguística, arqueologia e antropologia física, e estabelece uma diferença clara com a sociologia hegemônica daquela conjuntura. O artigo de Sarana e Sinha foi escrito durante a década de 1970, período em que sob a influência da escola boasiana viu-se uma incrível disseminação dos departamentos de antropologia e sociologia na Índia. A tradição vinda dos Estados Unidos passava, desde a década de 1950, por um processo de intensa expansão, e visualizou nos países asiáticos uma possibilidade privilegiada para se fortalecer globalmente. A antropologia feita na Índia já possuía um viés bastante instrumental, em benefício da administração colonial, e essa nova escola também possuía essa característica, mas dessa vez portando um discurso desenvolvimentista, típico do ímpeto modernizador promulgado pelos países centrais e adotado pelos periféricos (RIBEIRO, 2005).

Na Índia pós-independência, uma antropologia/sociologia voltada a um desenvolvimento econômico cava seu espaço, apesar de essa mesma ideologia estar intimamente atrelada ao modo como os Estados Unidos investem num processo de expansão econômica e política. E é justamente no contexto colaboracionista entre antropologia e esse projeto expansionista – inclusive bélico – que Franz Boas resolveu abandonar a antropologia para combater o nazismo (RIBEIRO, 2005). Vale enfatizar que é encampando a ideia de modernização, o que tem repercussões bastante específicas para os importantes estudos de castas e aldeias, que a antropologia norteamericana se instala e fomenta a fundação de departamentos não apenas na Índia, mas em toda a Ásia.

---

<sup>15</sup> No original, em inglês: As this account makes clear, we realize that there are areas of interest which the Indian social-cultural anthropologists share with Indian sociologists. But in the procedures, the manner of conceiving research problems, areas of research, theoretical orientations, and involvement with problem solving there is a large difference between Indian sociologists as a whole, on the one hand, and Indian anthropologists as a whole, on the other. We firmly believe that social-cultural anthropology is neither a branch of sociology in India nor coterminous with it. (SARANA e SINHA, 1976, p. 209-210)

E é nesse momento que as reivindicações por uma antropologia mais crítica e autônoma se fazem ouvir: emergem discussões sobre uma nativização, ou *indigenization*, dos conceitos e teorias, além de debates bastante refinados sobre a modernidade que caracteriza a sociedade indiana (CHATTERJEE, 2004).

Por sua vez, a entrada dessas novas correntes tem uma contribuição interessante para a separação entre antropologia e sociologia, que se fundamenta justamente na divisão colonialismo/modernidade. A partir de meados do século XX, a sociologia passa a ser vista eminentemente como o estudo das sociedades modernas, enquanto que a antropologia passa a ser vinculada ao escopo das sociedades pré-modernas. Claro que essas associações fazem sentido do ponto de vista das antropologias hegemônicas, nas quais havia um achatamento entre “povos primitivos” e fazer pesquisa fora de casa (no caso dos Estados Unidos, mesmo @s ameríndi@s nunca foram considerad@s parte daquela sociedade). Mas nos países pós-coloniais da Ásia e da África, as populações tribais cada vez mais eram foco de políticas de integração na construção das nações soberanas que surgiam, portanto a relação “povos tribais” e “fazer pesquisa fora de casa” se punha em outros termos. Esse paradoxo gerava situações bastante atípicas. Treinad@s como antropólog@s, muit@s d@s pesquisador@s indian@s que estudaram no exterior tornavam-se sociólog@s assim que pisavam em sua terra, dentro dessa lógica colonialista (OOMMEN, 2007).

Outra classificação que se tornava deslocada era a própria divisão entre “sociedades simples” e “sociedades complexas”. Se a Índia, durante o período colonial, era visto de modo bastante exotizado, e @s antropólog@s que iam para lá fazer pesquisa eram motivad@s pelo imaginário das castas, a antropologia desenvolvida na Índia independente focava também esses aspectos, mas na relação com um intenso processo de “modernização”, de uma sociedade que se tornava industrial e urbana. Assim, outra tradicional separação entre antropologia e sociologia perdia sentido: os temas clássicos da primeira (tribos, religião e parentesco) e os temas clássicos da segunda (urbanização, movimentos sociais e trabalho) se imiscuíam.

Além disso, ressentia-se ainda hoje de uma divisão do trabalho de campo@ criada na primeira metade do século XX. Quando antropólog@s estrangeir@s dedicavam-se às suas pesquisas de campo na então colônia, el@s tinham auxílio de estudantes locais, que permaneciam em funções como a coleta de dados e outras vistas como secundárias, “de apoio”, e eram frequentemente denominad@s

sociólog@s. Para vári@s autor@s, essa lógica ainda persiste no plano do sistema mundial de produção de saberes, tendo em vista que haveria muitas pesquisas realizadas em países periféricos que se restringem à coleta de dados a serem analisados por pesquisador@s do países centrais (SINGH, 2004).

Ou seja, a divisão entre sociologia e antropologia persiste como uma herança colonial em diversos sentidos, sendo resultado: da divisão de mão-de-obra no trabalho de campo, no momento de expansão das disciplinas na Índia; das divergências de diferentes projetos de saber (representados nas diferentes escolas) que disputaram espaço na produção de alteridades na Índia e produziram diferentes concepções de antropologia e sociologia; das classificações das margens de um sistema mundial que se expandia, e adotava termos como “primitivo” e “moderno” – e disciplinas correlatas – para sustentar a produção dessas alteridades. Entretanto, vale dizer, que se a crise referente a essas representações só foi possível graças à emergência de antropologias feitas nas margens do sistema mundial, essa tentativa de ruptura pode incorrer num continuísmo desavisado.

### **Sociologia e antropologia... e o sistema mundial colonial/moderno**

Parece que as concepções que estão em jogo podem ser entendidas a partir da relação entre colonialismo e modernidade, que apesar de frequentemente serem analisadas de modo desatrelado, não podem ser suficientemente compreendidas sem serem tratadas como correspondentes. Retomando Walter Mignolo (2003), o termo “sistema mundial colonial/moderno” cunhado por ele pode nos dar uma boa pista para compreendermos a razão pela qual essa cisão disciplinar persiste, bem como um caminho para superá-la. Em resumo, Mignolo parte dos estudos de Immanuel Wallerstein, que se debruça sobre o que chama de “sistema mundo moderno”. Entretanto, Mignolo adiciona a essa análise a colonialidade do poder e do saber.

Certamente, não seria arriscado localizarmos a antropologia e a sociologia no cerne de um sistema mundial que se forma a partir do século XVI e que se expande através da colonização. Associado a esse processo está um imaginário que o legitima, através de um projeto que mais tarde seria chamado de modernidade. O alargamento das margens do sistema não é estritamente econômico e político, mas diz respeito também a uma geopolítica de conhecimento, de saberes que moldam as próprias concepções de economia, de política e de “sujeit@ de direito”. Tem-se a dilatação de formas hegemônicas de conhecimento: a

epistemologia, as ciências sociais e as humanidades, que se tornam os saberes legítimos para a produção das alteridades, bem como para a conformação de um@ sujeito@ de direito modern@. A epistemologia e as ciências sociais vão ganhando força como disciplinas (disciplinamentos do conhecimento), enquanto que as humanidades perdem terreno, principalmente após a Segunda Guerra Mundial:

O filósofo social estadunidense Immanuel Wallerstein (1991) mostra como as ciências sociais se transformaram numa peça fundamental para este projeto de organização e controle da vida humana. O nascimento das ciências sociais não é um fenômeno *aditivo* no contexto da organização política definido pelo Estado-nação, e sim *constitutivo* do mesmo. Era necessário gerar uma plataforma de observação científica sobre o mundo social que se queria governar [...]. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p.171)

Podemos ainda pensar esse sistema em termos de margens (tanto externas, que dizem respeito às colônias; quanto internas, que dizem respeito às nações e impérios), considerando que o que está fora das margens externas corresponde a um “outro” (bárbaro, exótico, inimigo, perigoso, atrasado etc), oposto @ sujeit@ ideal desse projeto (o cidadão, homem, branco, letrado, urbano etc), que deve ser eliminado ou civilizado (MIGNOLO, 2003). A presença da antropologia entre os povos aglutinados pelo termo Índia, portanto, diz respeito à expansão desse sistema, que convida @s antropólog@s a se dirigirem às suas margens externas.

Entretanto, é a colonização que ao mesmo viabiliza a expansão desse sistema e que cria as tensões em suas margens, o que Mignolo chama de “diferença colonial”. Permitam-me citar novamente esse conceito:

A diferença colonial é o espaço onde as histórias locais que estão inventando os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, confronto de duas espécies de histórias

locais visíveis em diferentes espaços e tempo do planeta. (MIGNOLO, 2003, p. 10)

Isto é, a diferença colonial diz respeito aos espaços de conflitos criados pelo confronto de diferentes cosmologias, entre as que se impõem e as que resistem. Trata-se da peleja entre diferentes histórias locais: uma que se quer universal, sustentada por um projeto global, e outra que resiste. A noção de diferença colonial confere a *espacialidade* necessária à já referida perspectiva sobre o conflito que adoto, a saber, que privilegia sua produtividade.

Mas, é importante lembrar, não é exatamente a presença do Império Britânico na Índia que cunha essa situação de tensão (pois assim cairíamos na ilusão sobre a qual Kuper se agarra, e que critiquei, de pensar antropologia/colonialismo em torno da nação). Mas é a presença de um sistema colonial/moderno, em termos muito mais amplos (representado por uma de suas margens internas, a Inglaterra), que se quer hegemônico sobre uma região que se constitui como margem externa desse sistema. Aqui, a ideia de nação deve estar delimitada como um elemento entre outros de uma cosmologia (encarnada também na ideia de modernidade) que submete outras. E repito esse projeto só pode ser consolidado pelo advento de disciplinas voltadas à classificação e normatização de sujeit@s. Indo além da discussão sobre o “Orientalismo” (SAID, 1991) ou sobre as relações de poder que permeiam a colonialidade, o mérito da análise de Mignolo está em evidenciar as articulações entre a colonialidade e o projeto da modernidade, enfocando a produção das alteridades. Penso que ao trazer esses dois processos históricos para um mesmo plano, a seguinte afirmação sobre a separação antropologia/sociologia perde sentido:

A fonte dessa ambiguidade, entretanto, deve ser situada nas origens da sociologia e antropologia social no ocidente e seu transplante para as colônias. Primeiramente, as circunstâncias as quais promovem o nascimento dessas disciplinas no ocidente são dramaticamente diferentes. No ocidente, antropologia e colonialismo foram inextricavelmente correlacionados: antropologia foi percebida como a filha do colonialismo. Em

contraste, sociologia como a cria da modernidade. (OOMMEN, 2007, p. 2, *tradução minha*)<sup>16</sup>

Se aceitamos que o colonialismo e a modernidade se coadunam, mesmo que amb@s se desenvolvam em ritmos diferentes, por vezes, entendemos que todas as possíveis explicações elencadas anteriormente para a divisão entre as duas disciplinas são vazias, na medida em que são projetadas entre os mesmos *loci* (desde o interior do sistema mundial colonial/moderno até as suas margens externas), com uma mesma finalidade (a produção de alteridades). Mas por que o debate se estende de modo tão vivo, e continua afetando tanto @s antropólog@s e sociológ@s indian@s?

Avançando, a consequência lógica da diferença colonial seria a “gnose liminar”. Mignolo emprega o termo “gnose” no sentido mais amplo do seu termo, significando conhecimento em geral e fugindo de termos epistemologia e hermenêutica, que para ele são carregados de uma violência epistêmica. Assim, ele reflete sobre os saberes que emergem desse espaço de conflitos denominado diferença colonial:

“Neplanta”, palavra cunhada por um falante de nahuatl na segunda metade do século 16, é outro exemplo do pensamento liminar [gnose liminar]. “Estar ou sentir-se entre”, como se poderia traduzir a palavra, pôde sair da boca de um ameríndio, não de um espanhol. A diferença colonial cria condições para situações dialógicas nas quais se encena, do ponto de vista subalterno, uma enunciação fraturada, como reação ao discurso e à perspectiva hegemônica. Assim, o pensamento liminar [gnose liminar] é mais do que uma enunciação híbrida. É uma enunciação fraturada em situações dialógicas com a cosmologia territorial e hegemônica (isto é, ideologia, perspectiva). (MIGNOLO, 2003, p. 11)

---

<sup>16</sup> No original, em ingles: The source of this ambiguity, however, is to be located in the origins of sociology and social anthropology in the West and their transplantation in the colonies. First, the circumstances wich gave birth to these disciplines in the West are dramatically different. In the West, anthropology and colonialism were inextricably intertwined: anthropology was perceived as the child of colonialism. In contrast, sociology is cognized as the offspring of modernity. (OOMMEN, 2007, p. 2)



Não é sem resistência que essas cosmologias hegemônicas se impõem. A gnose liminar não se trata meramente de uma posição reativa d@ subaltern@, mas de uma consequência inevitável desse choque de cosmologias: entre católic@s e islâmíc@s; entre ibéric@s e ameríndi@s etc. Contudo, não é apenas nas margens desse sistema que as antropologias indianas surgem, pois mais ainda, elas levam a diferença colonial para o interior do próprio sistema:

A dimensão espacial do *sistema mundial moderno* permite a reflexão a partir de suas margens externas, onde a diferença colonial era e continua sendo exaurida. Até o meio do século 20 a diferença colonial respeitava a distinção clássica entre centros e periferias. Na segunda metade do século 20, a emergência do colonialismo global, gerenciado pelas corporações transnacionais, apagou a distinção que era válida para as formas iniciais de colonialismo e a colonialidade do poder. No passado, a diferença colonial situava-se lá fora, distante do centro. Hoje emerge em toda parte, nas periferias dos centros e nos centros da periferia. (MIGNOLO,2003, p. 9)

A diferença colonial emerge em todo lugar: a crise de representação da antropologia, que se presencia a partir da segunda metade do século XX, é engendrada pelo fato de @s subalternizad@s, ao falarem desde a antropologia e a sociologia, deslocarem a diferença colonial para o interior desse sistema mundial colonial/moderno, isto é, a diferença colonial não está mais “marginalizada”, mas no próprio lócus de enunciação responsável pela produção das alteridades. E essa mudança só é possível graças ao surgimento desse “colonialismo global”, que se apropria das estruturas (ou ausência das) criadas pela (pós-)modernidade.

Em suma, enfatizo que nesse contexto a associação colonialidade/antropologia e modernidade/sociologia perde força. Afinal, se nem mesmo no momento de seus surgimentos havia uma clareza dos limites existentes entre as disciplinas, no contexto do “colonialismo global”, em que as fronteiras internas e externas do sistema se confundem, essas associações são inócuas.

Vale lembrar que Malinowski não cria o termo antropologia social em oposição ao termo sociologia, mas como uma nova perspectiva que desponta da etnologia e da sociologia (que naquele

momento nem mesmo estava associada ao estudo da modernidade/civilizações modernas, necessariamente). Entendo que o atual debate sobre a separação disciplinar pode ser compreendido como tão arraigado ao colonialismo quanto o próprio surgimento das ciências sociais e as suas atuações. Os movimentos críticos de constituição de uma antropologia/sociologia que se pretenda indiana, desatrelada da herança colonial, persiste agarrada a essas divisões coloniais.

Avançando, entendo que a noção de antropologia que o antropólogo brasileiro Gustavo Lins Ribeiro propõe pode ser bastante profícua para podermos avançar na análise, superando os paradoxos traçados acima. Lins Ribeiro participa da Rede de Antropologias Mundiais (RAM)<sup>17</sup>, que tem por objetivos: examinar criticamente a disseminação internacional da antropologia, dentro de campos de poder nacionais; permitir o desenvolvimento de paisagens plurais de antropologias abertas ao potencial heteroglóssico da globalização; e encorajar o diálogo entre antropólog@s de diversas regiões do mundo, ponderando sobre a relação entre antropologias regionais e nacionais. Ele ainda emprega o termo “antropologias sem história” para referir-se às linhagens que se institucionalizaram e cresceram sem constar nos autos da disciplina. A perspectiva de Lins Ribeiro é importante para situarmos politicamente a antropologia enquanto um sistema de pensamento cosmopolita que adquire especial legitimidade para falar do “outro” no contexto histórico do início do século XXI.

A última observação introdutória refere-se ao meu entendimento da antropologia como uma cosmopolítica. A noção de cosmopolítica procura prover uma perspectiva crítica e plural sobre as possibilidades de articulações supra e transnacionais. Ela é baseada, por um lado, nas evocações positivas associadas historicamente à noção de cosmopolitismo e, por outro lado, em análises nas quais assimetrias de poder são de fundamental importância (sobre cosmopolítica veja Cheah e Robbins 1998, e Ribeiro (2003). Cosmopolítica abrange discursos e modos de fazer política que se preocupam com seus alcances e impactos globais. Interessam-me, sobretudo, as cosmopolíticas relacionadas a conflitos sobre o

---

<sup>17</sup> No site do grupo, <[http://www.ram-wan.net/html/home\\_p.htm](http://www.ram-wan.net/html/home_p.htm)>, estão disponíveis alguns trabalhos para download.

papel da diferença e da diversidade na construção de grandes unidades políticas. Entendo a antropologia como uma cosmopolítica concernente às estruturas de alteridade (Krotz 1997), uma cosmopolítica que pretende ser universal, mas que, ao mesmo tempo, é altamente sensível a suas próprias limitações e à eficácia de outras cosmopolíticas. *Poderíamos dizer que antropologia é um discurso político cosmopolita relativo à importância da diversidade para a humanidade.* (RIBEIRO, 2005, p.3, grifo meu)

Tendo em vista que o colonialismo e a modernidade constituem, em conjunto, um mesmo processo, e que a antropologia e a sociologia, nesse ínterim, tornam-se correlatas como cosmopolíticas legitimadas para a produção de alteridades, partir da divisão entre ambas para a presente análise implicaria excluir o que é essencial para compreendermos a crítica que tem sido realizada lá, referente às tensões herdadas do colonialismo. Afinal, antropologia e sociologia se imiscuem, como sendo uma mesma cosmopolítica, uma única cosmopolítica “concernente às estruturas de alteridade” (RIBEIRO, 2005). Mesmo porque entre @s autor@s indian@s estudad@s nesta pesquisa as distinções entre sociologia e antropologia não são claras, sendo usadas de forma muitas vezes alternada. Assim sendo, emprego o termo antropologia neste trabalho abarcando ambas as disciplinas. O objetivo não é subsumir a sociologia à antropologia, pois ela será assim nomeada quando aparecer enquanto tal, mas sim abarcar a sociologia enquanto parte integrante do que se entende por antropologia na Índia.

Essa é uma postura que busca dar passo necessário à perspectiva teórica adotada: superar, em alguma medida, as barreiras disciplinares, pois o que me interessa não é a antropologia enquanto disciplina (em oposição ou mesmo relação à sociologia), mas a antropologia enquanto uma cosmopolítica. Do mesmo modo que estou interessado na “diferença colonial” enquanto espaço de conflito, e não propriamente em como se constitui uma antropologia nacional. Isso, contudo, não significa que a disciplina não apareça enquanto tal, como também não significa que a questão da nação não esteja presente no debate que se põe; mas sim, que minha perspectiva entende que mesmo essas categorias são contingências de uma cosmologia que encontra outras na expansão do sistema mundial colonial/moderno. Entendo também que se trata de conceitos provisórios de análise, e não categorias fixas e essenciais. Admito que essa não é ainda a ruptura

ideal, e que outras são necessárias, mas reafirmo que esse é um trabalho que (des)constrói na medida em que avança.





## CAPÍTULO 3- AS HISTÓRIAS DE RODAPÉ

### Da política antropológica e da cosmopolítica

Como tenho sustentado, o conflito é constituinte das antropologias indianas. No capítulo anterior busquei evidenciar como os primeiros movimentos de alguma antropologia na Índia formam um terreno fértil para um debate que se instala principalmente a partir da década de 1950. Tratei de aspectos bastante amplos – o papel da antropologia no colonialismo e a relação entre antropologia e sociologia – que podem mesmo serem projetados em diversos outros contextos, além do indiano. Afirmo que a noção de “diferença colonial” e “gnose liminar” são úteis para pensarmos a atmosfera em que se cunham determinadas concepções fundamentais à produção de alteridades, pois falam de espaços de conflitos criados no encontro de diferentes cosmologias. E que, como Gustavo Lins Ribeiro, entendo a antropologia como uma cosmopolítica referente à produção dessas alteridades.

Neste capítulo, pretendo evidenciar as tensões que perpassam a história das antropologias indianas, especificamente seu processo de institucionalização. Deter-me-ei principalmente sobre o período que compreende a década de 1930 até a década de 1970, tendo como eixo de análise a fundação e gestão de duas associações profissionais de sociologia e, num segundo momento, um circuito que está a sua margem.

Entendo que, por situações bastante específicas à Índia, as tensões que atravessam esse campo estão articuladas em dois diferentes planos: um que chamo de *política antropológica* e outro que chamo de *cosmopolítica*, me apropriando do termo de Ribeiro (2005). Percebo a primeira como concernente às contingências e às práticas políticas na constituição do campo disciplinar, especialmente as negociações, tácitas ou explícitas, realizadas entre @s ator@s da fundação do que se tem pretendido ser uma antropologia indiana; já a segunda diz respeito mais propriamente às teorias e gnosiologias em jogo, ou seja, às políticas de conhecimento concernentes à produção de alteridades que nos habilita a visualizar a pluralidade da disciplina. Certamente que esses dois planos estão imbricados e sua divisão é meramente conceitual, para fins de exposição. Se como afirmo anteriormente, para pensar a constituição da antropologia é preciso pensar tanto a sordidez dos processos quanto as concepções gnosiológicas que envolvem a formação de um campo voltado à produção de saberes (principalmente porque esses saberes são

por excelência sobre a produção de alteridades), entendo que articular as *políticas antropológicas*, do cotidiano, e as *cosmopolíticas*, referente à circunscrição de saberes, é fundamental.

Para isso, vou retratar algumas histórias de modo a tornar claro como alguns amálgamas de figuras consideradas importantes na institucionalização de certa antropologia na Índia podem ser representativas de contextos mais amplos. Avançando, mostrarei como há narrativas que margeiam essas primeiras, e que podem ser ainda mais representativas.

Iniciarei minha abordagem contando uma história sobre a antropologia hegemônica que preenche as narrativas mais conhecidas sobre certa antropologia indiana. Não apenas porque conhecê-la é fundamental, mas também porque pretendo contá-la focando-me em elementos geralmente restritos às notas-de-rodapé, memórias ou cartas enfurecidas. Não apenas porque esses são pontos indiscutivelmente curiosos, mas sobretudo porque eles são essenciais para cumprir a proposta deste trabalho. Pretendo mostrar que os conflitos se estendem mais do que se pode supor, e que as “marginalidades/subalternidades” podem existir a partir de diferentes pontos de referência.

### **G.S. Ghurye e M. N. Srinivas**

Nas diversas histórias de uma antropologia indiana é extremamente recorrente, se não invariável, a presença das figuras de G. S. Ghurye e M. N. Srinivas, orientador e aluno, respectivamente. O primeiro é frequentemente referido como “o lendário G. S. Ghurye” [the legendary G.S. Ghurye] (SHAH, 2000, p. 1) ou como um “semi-deus” [demi-god] (PATEL, 2002), e o segundo é vastamente alçado ao lugar de fundador da antropologia/sociologia moderna na Índia e dificilmente é alvo das críticas que causaram a crise de representação da antropologia, da qual falei anteriormente. Interessante, todavia, é atentar para a relação entre ambos; não apenas a que é tecida postumamente, mas também a que é relatada pelos próprios (e nesse caso por Srinivas). As conturbações que marcam a relação de orientação, primeiramente, e de profissão num segundo momento, se expandem para além do âmbito interpessoal, e tem implicações na própria institucionalização da sociologia enquanto disciplina na Índia. Deter-me por um momento nesse ponto pode ser bastante útil para chegarmos às questões menos referidas nessas histórias.



G. S. Ghurye é frequentemente considerado o fundador de uma primeira onda da sociologia indiana, feita na Índia e por indian@s. Realizou seus estudos doutorais na Universidade de Cambridge, na Inglaterra, sob a orientação de W. H. R. Rivers e A. C. Haddon (que acolheu Ghurye com a morte de Rivers). Em 1924 retornou a Índia, para a Universidade de Mumbai, e passa a ocupar a cadeira que era de Patrick Gedes – eminente pesquisador que havia fundado o Departamento de Sociologia e Educação Cívica [Department of Sociology and Civics] dessa universidade quatro anos antes. Naquele momento Ghurye era o mais influente sociólogo no país; e o mais temido também. Ele era conhecido por ser uma pessoa bastante autoritária e centralizadora. Quando fundou a *Indian Sociological Association*, a primeira associação de sociologia da Índia, em 1951, seu temperamento não deixou de se refletir nesse processo. Sujata Patel (2002) afirma que apesar de se afirmar como uma entidade nacional, os membros da ISS nos primeiros anos eram quase que exclusivamente pessoas de um círculo restrito a Ghurye, além de pouc@s pesquisador@s do departamento de economia e sociologia da Universidade de Lucknow, que na época crescia em importância.

No ano seguinte à sua fundação, a ISS passou a publicar bianualmente a *Sociological Bulletin*. As dissidências à ideia de Ghurye não tinham vez na revista. De modo quase que absoluto, as temáticas abordadas concerniam às áreas de interesse de Ghurye, e as orientações teóricas eram incrivelmente convergentes com as do presidente da associação. Ao analisar os artigos publicados na *Sociological Bulletin* durante os seus 15 primeiros anos, período no qual Ghurye foi presidente da ISS, percebe-se que de 156 apenas quatro discutiam os fundamentos epistemológicos da sociologia e suas orientações teóricas. Não por acaso, esses artigos eram de D. P. Mukherjee, R. Mukherjee, A. K. Saran, todos professores da Universidade de Lucknow, e M. N. Srinivas, naquele momento na Universidade de Delhi. E esses são pontos a serem relevados.

O último desses, Srinivas, realizou estudos superiores em filosofia na Universidade de Mysuru, no sudoeste da Índia, mas decidiu, em 1936, mudar-se para Mumbai, na costa oeste, para dedicar-se aos estudos de pós-graduação e escapar do serviço militar em seu estado natal. Ele mesmo conta (SRINIVAS, 1996) que logo começou a trabalhar com Ghurye, conseguindo uma bolsa para uma pesquisa de campo, que resultou em sua clássica pesquisa sobre os Coorg do sul da Índia (SRINIVAS, 1952). A escolha não foi dele (que desejava fazer um

estudo sobre Mahatma Gandhi), mas de seu orientador, que como bom difusionista, estava interessado nas influências dos povos egípcios sobre as tribos do sul da Índia.

Srinivas conta que após algum tempo, sua relação com Ghurye foi se tornando bastante intrincada. Após 1940, terminando seu mestrado, dá continuidade aos estudos com os Coorg em sua tese de doutoramento. Mas não consegue se dedicar tanto, segundo ele. Srinivas conta que Ghurye o usava para realizar grandes coletas de dados, catalogações e organização de material bibliográfico, impedindo que ele se dedicasse à escrita de sua tese:

Eu iria, então, à biblioteca da universidade e procuraria as referências, e retornaria a ele com as informações que ele havia solicitado! Eu supunha que minha diligência seria apreciada, e que eu estaria livre pelo resto do dia. Pelo contrário, me seria dado mais pedaços de papel nos quais estavam escritos as tarefas a serem realizadas. O que a situação exigia eram táticas de operação-tartaruga e não diligência, mas eu não era suficientemente inteligente pra perceber isso. (SRINIVAS, 1996, p. 10, *tradução minha*)<sup>18</sup>

Srinivas também conta que nesse mesmo período tinha que passar horas escrevendo manuscritos ditados por Ghurye, para a confecção de seus livros:

Ele ditava por algumas horas todas as tardes. Muitos livros com tiras de papel inseridas eram empilhados sobre sua mesa e, geralmente, depois de ditar uma sentença tortuosa ou duas, seguiria uma citação de Russel, Whitehead ou outro intelectual ocidental. Eu odiava essa tarefa ainda mais que subir as escadas para caçar referências nos pesados e empoeirados relatórios, mas Ghurye

---

<sup>18</sup> No original, em inglês: I would then go to the School or University Library and look up the references, and return to him with the information he had asked for! I had assumed that my diligence would be appreciated, and that I would be left free for the rest of the day. On the contrary, I would be given more slips of paper on which were write the points to be checked. What the situation called for was go-slow tactics and not diligence but I was not intelligent enough to see it. (SRINIVAS, 1996)

era um ‘ditador’ determinado. (SRINIVAS, 1996, p. 10, *tradução minha*)<sup>19</sup>

Vale citar que há uma sutileza na tradução desse trecho. O termo “tortuosa” foi traduzido de “tortuous”, que pode ter tanto o sentido de “sinuoso” quanto “desonesto”. Decidi manter a tradução mais genérica, mas o modo como Srinivas se refere às apropriações que Ghurye faz de intelectuais ocidentais parece comportar alguma ironia mais ácida. De qualquer modo, tem-se aí uma relação entre professor e aluno, que apesar de um pouco indisposta, mantém-se inabalada até a conclusão dos estudos doutorais de Srinivas em Mumbai. É com a sua ida para a Universidade de Oxford, onde estende sua pesquisa sobre os Coorg, que há um evento crítico importante.

Ao chegar à Inglaterra, em 1944, Srinivas vai trabalhar com Radcliffe-Brown, por orientação de Ghurye, que o considerava um grande funcionalista. Entretanto, Radcliffe-Brown já se dedicava às análises estrutural-funcionalistas, e sugeriu que Srinivas revisitasse seu material sobre os Coorg para realizar uma nova análise, dessa vez dentro do quadro teórico de seu novo orientador. Esse trabalho resultou em seu livro *Religion and Society Among the Coorgs of South India*, de 1952, que rapidamente foi considerado um clássico por sociólogos como Louis Dumont, e representou o rompimento imediato com Ghurye:

No prefácio eu reconheci minha dívida com Ghurye e com a universidade de Mumbai, mas as ideias no meu livro foram muito vagamente retiradas dos livros de Ghurye. A publicação deixou Ghurye furioso (ver *I and Other Explorations*, pp. 114-118). Ele decidiu interpretar mal os fatos e me acusou de desonestidade. (SRINIVAS, 1996, p. 5, *tradução minha*)<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> No original, em inglês: “He dictated for a couple of hours every afternoon. Several books with strips of papers inserted in them were piled up on his table, and usually, after dictating a tortuous sentence or two, a quote would follow from Russel, Whitehead or other Western intellectual. I hated this task even more than climbing the ladder to hunt up references in heavy and dusty reports, but Ghurye was a determined ‘dictator’.” (SRINIVAS, 1996, p. 10)

<sup>20</sup> No original, em inglês: “In the preface I had fully acknowledge my indebtedness to Ghurye and the University of Bombay, but the ideas in the book were very far removed from Ghurye’s. The publication made Ghurye furious (see *I and Other Explorations*, pp. 114-118). He chose to misinterpret the facts and accused me of dishonesty.” (SRINIVAS, 1996, p. 5)

Até esse momento, as tensões permaneciam restritas a uma relação interpessoal, mas o retorno de Srinivas à Índia, em 1951, influencia significativamente o cenário da antropologia na Índia, e as divergências entre ambos é fator determinante. Retornando à Índia, Srinivas passa a ministrar aulas na Universidade de Vadodara<sup>21</sup>, no estado de Gujarat na costa ocidental do subcontinente. Segundo Shah (2000), o ensino de sociologia na região havia iniciado na década de 1920, com uma disciplina ministrada pelo filósofo Alan Widgery, que também fundou o *Indian Journal of Sociology* na mesma época. Além de ter sido a primeira revista da área, ela também chama a atenção por ter contado apenas com o primeiro volume. O ensino formal de sociologia, contudo, iniciou-se apenas em 1946 com I.P. Desai, que como *mult@s outr@s alun@s* de Vadodara havia se transferido para Mumbai para dar continuidade aos estudos, e voltado à Gujarat para ministrar aulas na graduação. Ele é frequentemente referenciado como sendo o responsável pelo crescimento desse departamento até sua saída e a chegada de Srinivas no início da década de 1950.

Não apenas Vadodara, mas diversas universidades seguiam as orientações da Universidade de Mumbai para o ensino de sociologia, sob a alegação de que ela era a única instituição que lecionava a disciplina sistematicamente desde a década de 1920. Na prática, todas as principais universidades estavam submetidas às indicações de livros feitas pelo departamento comandado por Ghurye, sendo eles: *Patterns of Culture* (1949), de Ruth Benedict; *Anthropology* (1937), de Alexander Goldenweiser; e *Primitive Religion* (1924), de Robert Lowie. Contudo, Srinivas opunha-se a essa bibliografia nas aulas que ministrava em Vadodara, e para isso precisou conseguir o apoio da administração da universidade para as mudanças que achava necessárias, apesar de nem sempre ter tido êxito. Suas indicações eram: *Social Anthropology* (1952), de Evans-Pritchard; *Human Types* (1950), de Raymond Firth; e um manuscrito não publicado de Radcliffe-Brown intitulado *Method in Social Anthropology*. Ele pedia ainda a revisão de pequenos livros como *Divine Kingship among the Shilluk* (1949), de Evans-Pritchard e *Indian Aborigines* (1949), de Verrier Elwin.

Logo em seguida, em 1952, I. P. Desai retorna a Vadodara e prepara, juntamente com Srinivas, um mestrado em sociologia, que agregava sob essa disciplina o estudo integrado também da antropologia social. A característica de incorporar a antropologia à sociologia, sob o nome da segunda, foi muito comum e se reflete na criação de um

---

<sup>21</sup> O nome *Vadodara* foi adotado em 1974, substituindo *Baroda*.

número muito maior de departamentos dessa do que daquela disciplina. A partir desse período, alun@s de diversas partes da Índia, e de fora, começam a desembarcar na universidade, artigos começam a ser publicados em espaços bem conceituados, as dissertações produzidas são publicadas e bem recebidas também na Europa e bolsas são concedidas a ess@s alun@s pela *University Grants Comission* [instituição de fomento à pesquisa].

Essa situação de reconhecimento acadêmico, entretanto, ainda não conferia autonomia aos docentes de Vadodara na definição da linha teórica dos cursos. A regra de seguir Mumbai na bibliografia ainda se mantinha. Enquanto Srinivas e Desai estavam interessados em temas como castas e tribos, industrialização, educação, jornalismo, sociologia do desenvolvimento, reformas sociais e sociologia histórica, Ghurye insistia em disseminar sua perspectiva teórica, voltada aos estudos de sânscrito e religião, atrelada a uma biologia social e a uma tentativa de subsumir a antropologia (principalmente uma antropologia física) no interior da sociologia, no que Shah (2000) chama de “cooptação” [coopting]. Mas é a partir da década de 1950 que a influência de Ghurye começa a perecer.

Até esse momento, o Departamento de Sociologia de Vadodara já era bem consolidado, mas ainda não contava com autonomia institucional, afirmando-se no circuito acadêmico através da abordagem não oficial de autores e correntes alheias aos interesses de Ghurye, que prevaleciam nas políticas institucionais. Vadodara também não figurava, segundo Patel (2002), entre as principais universidades da Índia naquele momento, sendo elas: Mumbai, que passava a promover uma sociologia nacionalista com ênfase na abordagem empírica e “indologista”; Mysuru, sustentada numa filosofia social; Calcutta, de perspectiva estritamente antropológica; e Lucknow, orientada por uma abordagem interdisciplinar que se pretendia indiana. De acordo com Patel, a universidade de Delhi emergiria somente na década de 1960, com a vinda de Srinivas de Vadodara. Seria com a saída dele de Vadodara que se iniciaria um período de êxodo de alun@s e professor@s dessa instituição, inclusive de I. P. Desai, que parte para fundar o *Centre for Social Studies* (financiado pelo *Indian Council of Social Research Studies*), em 1966.

Esses movimentos são representativos de um novo momento da campo da antropologia na Índia, na década de 1960, que pode ser caracterizada por uma segunda geração de antropólog@s e sociólog@s que despontam. El@s se situam numa nova conjuntura da *política antropológica* indiana que é bastante característica dessa década, com a

descentralização de departamentos hegemônicos e uma virada teórica importante, referente certamente a novos contornos de uma *cosmopolítica*. Essa articulação pode ser entendida através: da fundação de uma nova associação de sociologia; de trocas nos departamentos hegemônicos; de novos tópicos nos debates teóricos; e de como tudo isso se processa através de conflitos entre pessoas e perspectivas.

## Duas associações

É bom retomar que o processo de consolidação do Departamento de Sociologia de Vadodara, sob a amplamente afirmada liderança de Srinivas e Desai, se dá paralelamente à fundação da *Indian Sociological Association*, por Ghurye. Assim tem-se um período que vai de 1920 a 1950 e que é, portanto, frequentemente descrito pela supremacia do Departamento de Sociologia e Educação Cívica de Mumbai, e por uma geração de antropólogos formado pela figura mítica daquele sociólogo, no trânsito entre a Índia e a Inglaterra. Srinivas (1996) revela, todavia, que essa dominância nas histórias da antropologia indiana exclui a divisão que existia no interior de Mumbai durante sua época de estudante. Peço licença para trazer mais um relato de Srinivas:

Quando eu ingressei na faculdade em 1936, havia apenas quatro professores: professor C. N. Vakil, professor de economia e diretor da graduação, Dr. N. A. Thoothi, professor de sociologia, e Sr. D. Ghosh, professor de economia e Ghurye. Os quatro estavam divididos em duas facções. Vakil e Thoothi formavam uma facção, e ambos falavam gujarati. Ghurye encabeçava a outra facção, e ambos eram Cambridgianos [uma espécie de “gentílico” para a Universidade de Cambridge]. Mas Ghosh parecia um pouco desinteressado pela situação local, e partiu da instituição na década de 1940. Vakil era muito bom nas relações públicas, e ele tinha amigos nos espaços de decisão da universidade, enquanto Thoothi como um nacionalista, um Parsi que se vestia com o Khadi, tinha seus próprios apoiadores. Ghurye impunha respeito como um acadêmico, mas ele era péssimo

nas relações públicas e se orgulhava disso. (SRINIVAS, 1996, p. 7, *tradução minha*)<sup>22</sup>

Esse panorama da década de 1930 fala sobre divergências que começam a ter maiores desdobramentos apenas na década de 1950. Enquanto Ghurye e Ghosh eram “Cambridgianos” – e Ghurye é frequentemente acusado de orientalista e de reproduzir teorias ocidentais, como Srinivas aponta no relato anterior –, Vakil e Thoothi eram nacionalistas que combatiam a imagem da Inglaterra. Esse último era Parsi (membro de uma comunidade zoroástrica ratificada na região de Gujarat) e usava Khadi, a vestimenta manufaturada pelas comunidades indianas que foi substituída pelos tecidos ingleses. A Khadi era um símbolo à resistência inglesa, principalmente após Mahatma Gandhi defender a fiação doméstica desse tecido como uma forma de autossuficiência das aldeias e luta contra a ocupação inglesa.

Com a independência política da Inglaterra, em 1947, um novo clima começa a se formar e as tensões se ampliam. As abordagens de Ghurye, pautadas nos estudos do sânscrito e do hinduísmo começam a ser contestadas. Afirmava-se que buscar uma compreensão da Índia através da religião hindu era pura reprodução de teorias ocidentais, um orientalismo, estando associada à ideia estereotípica de uma civilização milenar. Grupos que demandavam uma nativização de teorias e conceitos criaram estratégias para fazer valer novas correntes de pensamento.

O Departamento de Economia e Sociologia da Universidade de Lucknow, particularmente, vinha ganhando força, com nomes como D. P. Mukherjee, D. N. Majumdar e Radhakamal Mukherjee, todos formados em Kolkata. Em 1922, esse departamento chamava-se Departamento de Economia, quando passou a lecionar antropologia como uma matéria, mas com a vinda desses professores da Universidade de Kolkata (que já possuía um departamento de antropologia desde a década de 1920), a antropologia conquistou maior espaço institucional e

---

<sup>22</sup> No original, em inglês: “When I joined the School in 1936, there only four teachers: Professor C.N. Vakil, Professor of Economics and Director of the School, Dr. N.A. Thoothi, Reader in Sociology, and Mr. D. Gosh, Reader in Economics and Ghurye. The four were divided into two factions. Vakil and Thoothi formed one faction, and they were both Gujarati-Speakers. Ghurye headed the other faction, and both he and Ghosh were Cantabrigians. But Ghosh seemed a little detached from the local sense, and he left the School on the 1940s. Vakil was good at public relations, and he had friends in the University decision-making bodies, while Thoothi as a nationalist, Khadi-wearing Parsi and, had his own supporters. Ghurye commanded respect as a scholar, but he was poor at public relations and was proud of it.” (SRINIVAS, 1996, p. 7)

o título foi incorporado ao nome do departamento. A perspectiva de Lucknow era bastante distinta da de Mumbai. De viés marxista, esses intelectuais estavam comprometidos com uma sociologia ligada à economia. Assim, enquanto Ghurye fazia o possível para submeter a antropologia à sociologia, aqueles investiam numa análise interdisciplinar que via as ciências sociais como uma disciplina integrada, privilegiando a economia e a história. Se em Mumbai os estudos estavam associados a um difusionismo interessado no passado dos povos tribais, em Lucknow as reflexões eram dedicadas ao futuro da Índia, girando em torno das vicissitudes das transformações sociais e das políticas de desenvolvimento planejado (importados da União Soviética) que sucederam a independência indiana. Mesmo havendo dissensões no interior do grupo, a ênfase em políticas sociais e de intervenção atravessava a sua produção. Nesse sentido, a compreensão mais ampla de ciências sociais que existia, e existe na Ásia meridional ainda hoje (que abarca história, economia e serviço social, que aqui costumam ser chamadas de “ciências sociais aplicadas”), se articulava efetivamente na reflexão sobre questões caras à Índia contemporânea.

É na década de 1950 que as tensões se esgarçam, e a postura autocrática e ocidentalista de Ghurye é publicamente contestada por esses professores da Universidade de Lucknow, com a fundação da *All India Sociological Conference* (AISC) em 1955, ou seja, quatro anos depois da *Indian Sociological Society* (ISS). A principal atividade da AISC era a realização de conferências, tendo sido realizadas seis delas entre sua fundação e o ano de 1961. Nesse ponto a AISC se diferenciava bastante da ISS, que não promovia congressos já que seu presidente não se sentia muito motivado com eventos públicos e espaços de discussão. Além disso, a AISC afirmava seu status de associação nacional paralelamente à ISS, apesar de ambas terem alcance bastante restrito. Isso gerou uma situação atípica na qual a *International Sociological Association* (ISA) estabeleceu que a representação na entidade fosse alternada anualmente, o que gerou mais conflitos, na medida em que a ISS possuía forte presença no comitê da ISA e lutou contra essa decisão. Como agravante, o presidente da AISC era A. R. Wadia, que mantinha relações poucos cordiais com Ghurye (PATEL, 2002).

Em 1966, após 11 anos de coexistência da ISS e da AISC, acordou-se uma fusão, incorporando a AISC à fundada primeiramente. Ghurye, contudo, que permanecia como presidente durante os 15 anos de existência da ISS, estabeleceu a condição de que Srinivas se tornasse o novo presidente da associação; o que foi atendido. Em meados da década de 1960, a Universidade de Delhi já era bastante reconhecida,



tendo se tornado a mais prestigiosa instituição no campo da sociologia indiana, sob a liderança de Srinivas, e parecia que até mesmo Ghurye havia se rendido a esse fato logo antes de se aposentar. Srinivas conta que:

Mas a última ocasião no qual o vi, em 1966, quando ele inaugurou a All India Sociological Conference na Tata Institute of Social Science, Mumbai, ele estava usando um terno de seda creme com gravata, e elegantes sapatos. Seu cabelo e barba tinham se tornado grisalhos, mas sua fala era vigorosa. Mas ele parecia interessado em ir embora logo depois de ter inaugurado a conferência. (SRINIVAS, 1996, p.10, *tradução minha*)<sup>23</sup>

Como que numa jogada de xadrez bem ensaiada, um único movimento muda o jogo. Ghurye logo se aposenta, provocando uma perda de prestígio de Mumbai, enquanto que Delhi emerge com preeminência no cenário acadêmico indiano, sob a liderança de Srinivas a partir de 1959, ao mesmo tempo em que Lucknow perde espaço sob a presidência de Srinivas na ISS. Nesse tempo, alun@s tanto de Mumbai quanto de Lucknow se dispersam pela Índia para lecionar nos antigos e novos departamentos que surgem: Mumbai, Pune<sup>24</sup>, Vadodara, Delhi, Agra e Chadigarh, sendo que esse último também acaba ganhando reconhecimento com o corpo docente formado principalmente por ex-alunos de Ghurye.

Por um lado, é com a contração entre as duas associações que passa a existir um ambiente de maior pluralidade intelectual no âmbito da associação, inclusive nos debates que passam a compor a *Sociological Bulletin*; por outro, a figura de Srinivas, que se mostrou muito mais sagaz nas relações públicas que o seu antigo orientador, centraliza novamente as perspectivas teóricas através de outras estratégias durante os 12 anos em que presidiu a ISS.

---

<sup>23</sup> No original, inglês: But the last occasion when I saw him in 1966, when he inaugurated the All India Sociological Conference at the Tata Institute of Social Science, Bombay, he was wearing a cream coloured silk suit with tie, and polished shoes. His hair and moustache had both turned gray, but his speech was vigorous. But he seemed to be keen to get away soon after he had inaugurated the Conference. (SRINIVAS, 1996, p. 10)

<sup>24</sup> A mudança do inglês *Poona* para o atual *Pune* ocorreu em 1976.

## **A sociologia hegemônica de M. N. Srinivas**

Srinivas sabia o que era o boicote advindo de outras instâncias. Durante sua permanência como professor em Vadodara, juntamente com I. P. Desai, teve que fazer negociações para não se submeter completamente às orientações teóricas de Mumbai. Efetivamente, uma análise nas publicações da *Sociological Bulletin*, revista da ISS, mostra que sua gestão foi consideravelmente mais plural. Entre 1966 e 1988, período em que foi presidente, houve um incremento de temáticas e perspectivas teóricas compondo a revista. Além disso, a manutenção das conferências, mesmo que com alguma irregularidade (às vezes com brechas de dois ou três anos), possibilitavam o debate. Assim sendo, é claro que não havia mais propriamente o exercício de controle que caracterizava o trabalho de Ghurye, o que não significa que as disputas por reconhecimento entre as universidades não persistissem ou que todos tivessem sua voz ouvida.

Paralelamente à gestão de Srinivas e ao crescimento do Departamento de Sociologia da Universidade de Delhi, o já referido Departamento de Lucknow, nas pessoas de D. P. Mukherjee D. N. Majumdar e R. Mukherjee, disputava espaço no cenário acadêmico e político da Índia. Essa disputa se dava tanto pelas convergências quanto pelas divergências entre as duas escolas. Primeiramente, pelas convergências, tendo em vista que o trabalho de ambos os grupos estavam pautados numa concepção bastante engajada de sociologia, que a via como ferramenta de compreensão e transformação social, uma sociologia pautada no futuro da Índia e no desenvolvimento de políticas governamentais pertinentes à situação social dos diferentes grupos que compunham a sociedade indiana. Havia um sentimento nacionalista muito forte que impulsionava o trabalho de ambos os grupos. Nesse sentido, as divergências disputavam espaço num mesmo terreno, concernente às ações estatais.

Por outro lado, vários eram os pontos que diferenciavam os dois grupos: enquanto que os professores de Lucknow viam a sociologia dentro de um quadro interdisciplinar, e as ciências sociais (na acepção mais ampla do termo) dentro de um paradigma classificado como culturalista, Srinivas defendia a especificidade da sociologia (incorporando a ela a antropologia social, que para ele eram a mesma disciplina), alheia à Economia; ainda, enquanto os primeiros eram influenciados por métodos da sociologia americana para suas pesquisas,

como *surveys*, os segundos se opunham completamente (não havia métodos quantitativos nos planos de ensino de Delhi), defendendo o uso exaustivo de estudos comparativos e empíricos de longa duração nas aldeias; por fim, os teóricos de Lucknow dialogavam fortemente com teorias de Weber e Marx (esse era um dos dissensos no seu interior), bastante diferente da proposta estrutural-funcionalista de Srinivas.

Ao longo da década de 1960, Srinivas conseguiu se sobressair teórica e politicamente. Ele tornou-se figura pública no contexto da construção de uma comunidade nacional. Ganhou muita visibilidade escrevendo artigos para jornais de grande circulação, compondo comitês governamentais, cargos de instituições científicas e como signatário de manifestos políticos. Ele possuía considerável influência na definição das políticas de fomento à pesquisa antropológica, principalmente através do *Indian Council of Social Science Research* (ICSSR). Cabe ressaltar que é entre as décadas de 1960 e 1980, quando ele está à frente da Indian Sociological Society, que há uma grande expansão do ensino superior, com a fundação de muitas universidades e departamentos de antropologia e sociologia. É nesse cenário que também ocorre a disseminação das escolas de pensamento norteamericanas em todo o sul da Ásia, um dos fenômenos aos quais Srinivas se opunha.

Com efeito, Srinivas trabalhou em prol de um projeto de identidade, solidez e unidade de uma sociologia indiana (na qual para ele estava incorporada a antropologia). Sua liderança é frequentemente relatada como quase profética, e penso ser o ponto necessário a desdobrar. Se até agora permanecer em torno de uma antropologia hegemônica pareceu-me necessário para evidenciar os conflitos que engendram a formação das antropologias indianas, é porque entendi como o melhor caminho para apontar trilhas que levam às outras antropologias, que não foram contempladas no projeto de unidade de Srinivas. Seu projeto de uma sociologia indiana, forjada no paradigma da nação, parece não ter considerado a diversidade da própria disciplina, ou mesmo a diversidade das condições para produzi-la.

### **Contexto regional ou marginal?**

Enfatizo que terei condições de apenas tangenciar *algumas* questões que dizem respeito a um pensamento antropológico marginal em relação à constituição de uma antropologia nacional, na medida em que uma das questões centrais desse tema é a língua. Isto é, uma dos pontos críticos é o do ensino e produção de antropologia em outras línguas que não o inglês. Além disso, como já relatei, o material

bibliográfico sobre a produção de antropologia fora das universidades centrais é extremamente restrito.

Se a gestão de Srinivas na ISS, até 1988, significou certa abertura da associação nacional de sociólogos, foi num patamar bastante restrito de alcance. O que aconteceu, por certo, foi uma maior pluralidade entre os mesmos personagens de antes, das universidades da parte oeste da Índia, como algumas poucas já citadas. Exatamente o período que compreende a sua gestão é de grande expansão do sistema universitário indiano e dos cursos sob os títulos de antropologia e principalmente de sociologia (OOMMEN, 2007). Esse crescimento no número de sociólogos, contudo, não reverberou na mesma proporção no interior da ISS. Há décadas que o número de associados é muito aquém do número de sociólogos atuando no país: atualmente, dos 10 mil profissionais indianos, menos de dois mil são associados à ISS. O que se viu foi a fundação de várias associações regionais entre as décadas de 1980 e 1990. Esse fenômeno pode ser associado à maior centralização da ISS após a realização do *Congresso Mundial de Sociologia [World Congress]*, em 1986 na cidade de Delhi.

Até essa data, a associação contava com uma estrutura nômade, com seu escritório deslocando-se de acordo com a formação dos seus comitês. Ao longo dos vinte anos que sucederam sua fusão com a AISC a sede esteve em Mumbai, Delhi, novamente Mumbai, Pune e novamente Delhi. Com a realização do Congresso Mundial na Índia, a associação conseguiu fundos para a compra de um imóvel em Delhi, onde fixou o seu escritório. Para Patel (2002), essa decisão implicou maior centralização e menor diálogo com sociólogos das diferentes partes da Índia. Apesar de haver representantes de partes diferentes do país nos comitês, as atividades e a representatividade da associação se tornou menor, restrita à região de Delhi e algumas universidades no seu entorno, na região ocidental do país. Medidas institucionais de articulação entre as diferentes associações regionais e a nacional são muito recentes: apenas em 2000 a ISS criou 24 diferentes comitês que buscam fomentar o diálogo e algum tipo de integração entre elas.

Voltando ao estado de Gujarat, onde Srinivas ministrou suas primeiras aulas ao retornar da Inglaterra, temos um bom exemplo das diferenças entre as universidades centrais e regionais, principalmente no que tange à língua. Há outras sete universidades no estado de Gujarat, além da já citada Universidade de Vadodara, as quais possuem cerca de 100 instituições de graduação afiliadas. Vadodara é uma das poucas que mantém o ensino e a produção de pesquisa em inglês desde o seu início,

em contraponto a um movimento crescente de ensino na língua gujarati em quase todo o restante das instituições. Das 60 dissertações de mestrado defendidas nas universidades de Gujarati, Gujarat do Sul, Saurashtra e Sardar Patel, apenas 11 foram produzidas em inglês. O mesmo acontece para os trabalhos de doutoramento. Shah (2000) afirma que esse cenário ganha corpo na medida em que professor@s e alun@s não têm domínio da língua inglesa; e essa situação tem uma série de implicações.

Primeiramente, ela cria uma hierarquia estruturada na língua, classificando as universidades que lecionam em inglês em níveis mais altos de qualidade e as que lecionam em outras línguas em níveis inferiores; Ela também dificulta a circulação do que é produzido entre universidades que adotam diferentes línguas, criando comunidades próprias de pesquisador@s, e debates teóricos e metodológicos bastante específicos às suas respectivas regiões. O que é produzido em Gujarat, por exemplo, com exceção de Vadodara, é produzido para Gujarat e por gujaratis. Em função dessa configuração que em 1988 foi criada a *Gujarat Sociological Association*, uma das muitas associações regionais existentes na Índia. Para Shah:

A regionalização da sociologia e da antropologia social em todas as regiões linguísticas da Índia parece ser um processo inevitável. Precisa ser aceita como um fato. Extensas discussões são necessárias para avaliar suas conseqüências em todas as regiões e estabelecer uma relação apropriada entre elas e sociologia e antropologia pan-indiana, bem como mundial. (SHAH, 2000, p. 9, tradução minha)<sup>25</sup>

Ao refletir sobre esse processo, o autor está preocupado com a qualidade dos trabalhos produzidos nas línguas locais. Ele afirma a existência de uma produção característica a essas regiões, apesar de fazer isso desde uma postura do centro, isso é, afirmando a deficiência teórica implicada no não domínio do inglês. Para ele, essa espécie de

---

<sup>25</sup> No original, em inglês: Regionalisation of sociology and social anthropology in all the linguistic regions of India seems to be an inevitable process. It needs to be accepted as a fact. Serious discussions are necessary to examine its consequences in every region and to establish an appropriate relationship between it and pan-Indian as well as world sociology and social anthropology. (SHAH, 2000, p. 9)

“carência” lingüística acarreta em trabalhos geralmente de menor qualidade, pois não são cumulativos em relação a pesquisas anteriores e apresentam graves limitações teóricas e conceituais. Entretanto, não estou interessado em pensar sobre a possível qualidade desses trabalhos, mas sim sobre a relação desse processo de “regionalização” com o processo de consolidação de uma comunidade antropológica hegemônica.

### **Antropologias, no plural**

É aqui que a ideia de *antropologias indianas*, no plural, ganha sentido. O que tem sido produzido há décadas nas universidades chamadas de “regionais” não é de amplo conhecimento sequer na própria Índia, como divers@s autor@s afirmam (PATEL, 2002; VISVANATHAN, 2008). Logo, o que se presencia é a existência de diversas comunidades antropológicas que não dialogam produzindo conhecimentos bastante localizados. Certamente, há textos e paradigmas teóricos e epistemológicos que transpassam essas diferentes antropologias, mas o projeto de uma antropologia indiana parece ter sentido apenas para as universidades centrais, como as que fizeram parte das querelas que envolveram a fundação da *Indian Sociological Society* e da *All India Sociological Conference*. Afinal, mesmo que discordantes, elas dialogam; há uma comunidade científica organizada em torno de associações, revistas, debates teóricos e congressos.

O projeto de uma antropologia indiana liderado por Srinivas, e mesmo de outr@s pesquisador@s de universidades centrais, é acima de tudo um projeto de unidade, de consolidação de uma antropologia própria à Índia, própria à nação indiana. Essa ideia nos remete à clássica noção de “comunidade imaginada” de Benedict Anderson (2008), que afirma que a construção da “nação”, da ideia de “nação”, se dá pela afirmação de uma unidade que na verdade é construída na medida em que é declarada. Aqui, essa noção se articula duplamente, na medida em que a tentativa de construir a imagem de uma comunidade antropológica ou sociológica, uma comunidade imaginada (já que Srinivas sabia que jamais poderia superar a diversidade lingüística) está atrelada à construção da nação propriamente. Para Srinivas, o sociólogo age como um mediador, que entende o processo de mudança social e o comunica para o público e o governo. A mesma compreensão sempre moveu o trabalho de autor@s como D. P. Mukherjee e outr@s de Lucknow e Mumbai, que pensaram o desenvolvimento da sociologia paralelamente às concepções de nação em jogo.

Ela está lidando, portanto, com uma cosmopolítica própria, repleta de modernidades, nações, direitos humanos e projetos de desenvolvimento. Ao passo que também representa discursos liminares, que são cunhados e enunciados na tensa relação entre histórias locais de diferentes partes do sistema mundial colonial/moderno. Se, por um lado, também é leviano ignorar que essa postura está associada a propostas de combate à pobreza e de necessária compreensão das dinâmicas entre tradição e modernidade que determinam as mudanças sociais no interior dos grupos circunscritos àquele território; por outro, podemos afirmar que o diálogo com o que tem sido produzido regionalmente seria bastante coerente tanto com esse projeto político, de uma *política antropológica*, que conforma uma proposta de conhecimento engajado, quanto com a sua crítica à vontade de universalidade dos conhecimentos produzidos no centro, de uma *cosmopolítica*.

### **Marginalidades dos centros**

A ideia de marginalidade pode ser traiçoeira. Quando falamos de posições de sujeit@s, não é saudável tomar essa como absoluta. É preciso sempre situar um ponto de referência que é contingente, específico à análise que se pretende. Eventualmente podemos encontrar diferentes posições de marginalidade na relação com diferentes pontos de referência. Tratei até o momento a Universidade de Lucknow como “centro”, como atriz de uma antropologia hegemônica. Contudo, do mesmo modo que no interior do departamento de Mumbai havia cizânias que aproximavam @s “hegemônic@s” d@s “marginais”, no interior de Lucknow havia tensões que apontam para mais questões a serem desdobradas nesse mesmo sentido. Nas páginas que se seguem, me aproprio do trabalho de Shiv Visvanathan (2008) para explorar algumas dessas questões.

Segundo Visvanathan, o Departamento de Economia e Sociologia da Universidade de Lucknow era conhecido por contar com “três mosqueteiros”, os já citados D. P. Mukherjee, D. N. Majumdar e R. Mukerjee, e um D’Artagnan, na pessoa de A. K. Saran. Para Visvanathan, Saran foi voz solitária no debate sobre tradição e modernidade, especialmente na tentativa de responder perguntas caras àquele momento: pode haver uma modernização da tradição indiana? Tradição e modernidade podem coexistir?

De modo geral, as principais escolas naquele momento associavam-se a um projeto nacional e embasavam-se nas teorias filosóficas sobre a civilização indiana que afirmavam a síntese e o

hibridismo como elementos chaves na sua história (LOUNDO, 2003). Para essa corrente, a civilização indiana possui uma capacidade peculiar de integração mais ou menos harmônica de culturas misóginas. Na “cultura indiana” os opostos podem coexistir. Seguindo essas ideias, D P. Mukherjee, um d@s fundador@s do departamento em questão – conhecido como um verdadeiro cosmopolita, amante dos cigarros e dos cafés – afirmava que a Índia passava por um momento ímpar em que a oportunidade de “atrever-se” batia à sua porta (VISVANATHAN, 2008, p. 293). Tratava-se de refletir sobre como uma civilização atreve-se a mudar, numa mescla de tradição e modernidade. Seu grande desafio era pensar como o marxismo poderia ser empregado para pensar a civilização indiana, e recebeu o apoio de Gandhi quando afirmou que a economia política européia era imprópria para a Índia. Mukherjee via o marxismo como a mais forte crítica à exploração capitalista, mas apontava uma carência de “agitação espiritual” (VISVANATHAN, 2008, p. 294), que deveria ser retirado do pensamento de Gandhi. Não tenho condições aqui de entrar em detalhes sobre esse ponto especificamente, mas importa aprender que Mukherjee pretendia uma teoria que possibilitasse a modernização da tradição. De modo geral, esse era o intento também de sociólog@s como Srinivas e T. N. Madan.

Saran, por sua vez, viu-se uma voz solitária ao negar essas análises sobre o processo de mudanças sociais ligado à modernidade. Saran chamou essa suposta capacidade de síntese da civilização indiana de “falsa consciência”, porque apenas instrumentalizaria a tradição (convertendo-a simplesmente em festas e utensílios), utilizando de critérios eles mesmos modernos para classificá-la. Ele também se apropria de Gandhi, exatamente para opor-se às teorias que Mukherjee fundamenta parcialmente também em Gandhi. Saran argumentava que Gandhi foi o único antropólogo a resistir a essa noção de modernização prevalecente, mas que sua antropologia teria sido rechaçada pelo pensamento moderno e socialista, que o situariam apenas como uma figura humanista no contexto das políticas de transferência de tecnologia. Vale esclarecer que a identificação de Gandhi como antropólogo não parte do próprio Gandhi, pelo contrário, ele recusou a formulação de qualquer sistema de pensamento. É Saran quem tenta formular uma “sociologia gandhiana” a partir da atuação dessa figura em alguns dos seus trabalhos (SARAN, 1969).

Importa evidenciar como essa atmosfera de uma sociologia celebratória da modernidade e da nação, em certo sentido, acaba sendo cooptada por um discurso sobre o qual deveria refletir criticamente. Entendo que há uma produção de conhecimento não apenas engajada,



mas politicamente alinhada. E isso, da *política antropológica* em questão, torna-a apática em momentos críticos da sociedade indiana, tendo em vista sua reivindicação de atuar como uma mediação crítica entre a sociedade e o Estado.

## Sociologia da emergência

Para Sujata Patel (1996), a autobiografia de Srinivas, *Indian Society through Personal Writings* (1996), revela um típico pesquisador brâmane que realiza uma sociologia de classe média. As impressões de Srinivas em campo personificariam as esperanças de uma camada econômica que visualiza na independência e na modernização a realização de antigos desejos. Citando Patel, Visvanathan fala que:

Como pesquisador de campo, Srinivas registrou “[...] novas técnicas que entravam na aldeia, moinhos que se instalavam, rotas de ônibus que se iniciavam. Ele [estava] orgulhoso com o fato de que um de seus informantes foi posteriormente capaz de comprar um carro e que inclusive uma vez deu-lhe uma carona quando ele caminhava rua a baixo”. De uma maneira estranhamente previsível, a antropologia social se converteu em uma coleção de narrativas cautelosamente celebratórias que descreviam o desenvolvimento econômico e enfatizavam a elasticidade da casta. A aldeia que Srinivas descreveu em seu livro *The Remembered Village* (Srinivas, 1976), como a Malgudi do escritor R. K. Narayan, era uma aldeia transparentemente feliz, os deuses estavam no céu, Nehru estava no controle e quase tudo estava bem no mundo aldeão da Índia. (VISVANATHAN, 2008, p. 302, *tradução minha*)<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> No original, em espanhol: “Como trabajador de campo, Srinivas registró “[...] nuevas técnicas que entraban en la aldea, almazaras que se instalaban, rutas de buses que se iniciaban. Él [estaba] orgulloso del hecho de que uno de sus informantes fue posteriormente capaz de comprar un carro y que incluso una vez le dio un aventón cuando él caminaba calle abajo”. De una manera extrañamente predecible, la antropología social se convirtió en una colección de narrativas cautelosamente celebratorias que describían el desarrollo económico y hacían énfasis en la elasticidad de la casta. La aldea que Srinivas describió en su libro *The Remembered Village* (Srinivas 1976), como la Malgudi del novelista R.K. Narayan, era una

Patel é bastante explícita ao relacionar Srinivas ao primeiro-ministro indiano, Jawaharlal Nehru, que assumiu o governo após a independência, em 1947. Nehru participou ativamente do movimento pela independência indiana, tendo estreitos laços com Mahatma Gandhi, e governou a Índia, através de planos quinquenais ao modelo soviético, até 1964, quando faleceu. Indira Gandhi, sua filha assumiu no ano seguinte, ocupando o cargo de primeira-ministra entre 1966-1977 e 1980-1984. Em 1971 Indira foi acusada de fraude nas eleições, tendo seu mandato cassado quatro anos depois. Resistindo, a chefe de estado decretou estado de emergência, restringindo direitos civis, limitando a atuação da oposição e governando por decretos. Na prática, tratava-se de um golpe de estado que instituiu uma ditadura que durou até 1977.

O que importa nessa história é a resposta da sociologia hegemônica indiana, politicamente engajada e preocupada com a construção nacional, a esse evento. Certamente, nos diz algo o fato de não haver qualquer referência, qualquer reflexão teórica, a respeito em revistas como a *Sociological Bulletin*, editada pela ISS, ou na renomada *Contributions to Indian Sociology*, que se deslocou de Paris para Delhi. Por outro lado, vários são os artigos de antropólogos e sociólogos que discutem o estado de emergência em revistas consideradas locais como a *Lokayan Bulletin*, *Alternatives* e a *Seminar*. É nessas pequenas publicações que surgem novas concepções de democracia e novas propostas de desenvolvimento de uma nação indiana, desde um ponto de vista sociológico. Essas pessoas, no entanto, não conseguiram se inserir no debate mais amplo.

Nesse momento, esse grande projeto de uma “sociologia indiana”, que fosse capaz de pensar a Índia em termos próprios, mostrou-se incapaz de refletir sobre um processo político de extrema importância. Segundo Visvanathan, o golpe de Indira Gandhi teria levado os funcionalistas e marxistas a repensarem seu “compromisso nehruviano com a modernidade, a construção da nação e a ciência” (VISVANATHAN, 2008, p. 305, *tradução minha*)<sup>27</sup>. Para esse autor ainda, começam a despontar correntes sociológicas que tentam se desvencilhar dos paradigmas universalizantes de direitos humanos e cidadania perpetrados por órgãos como a Organização das Nações

---

aldeia transparentemente feliz. Los dioses estaban en el cielo, Nehru estaba al mando y casi todo estaba bien en el mundo aldeano de India.” (VISVANATHAN, 2008, p. 304)

<sup>27</sup> No original, em espanhol: “[...]compromiso nehruviano hacia la modernidad, la construcción de nación y la ciencia.” (VISVANATHAN, 2008, p. 305)

Unidas. Para autor@s como Vandana Shiva, Ashis Nandy, Claude Alvares e C. V. Seshadri era preciso superar uma noção de “cidadão” insuficiente para proteger comunidades marginalizadas, e afirmavam que os refugiados do chamado desenvolvimento já excediam os refugiados das guerras em que a Índia havia se envolvido. Além disso, era urgente repensar a relação da sociologia com o Estado (e da ciência como um todo). Em suma, há uma crítica que afirma que muitas das ideias que surgiram no período pós-emergência, algumas decorrentes da reflexão feminista, teriam sido domesticados por políticas científicas financiadas por órgãos como a Organização das Nações Unidas e o Banco Mundial.

Decidi tangenciar as críticas acima, mesmo que de modo superficial, porque elas apontam para a multiplicidade de vozes que disputam espaço entre as antropologias indianas. Meu objetivo não é encampar as severas apreciações que Visvanathan realiza, ou as correntes marginalizadas que ele aborda, mas evidenciar a existência delas. Evidenciar que no contexto indiano, as marginalidades parecem ser infinitas, dependendo sempre do ponto de vista do qual nos situamos – mesmo que o meu próprio também seja, em qualquer deles, o do subalternizado, pesquisador do Sul global. Além disso, considero que apontar a existência desses projetos de saber, de novas conformações de uma cosmopolítica, é de extrema pertinência para traçar algumas trilhas possíveis a serem seguidas, ou algumas notas-de-rodapé a serem lidas



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim desse trabalho, é pertinente pensar em alguns pontos (des)construídos durante sua trajetória. Como eu disse inicialmente, esse é um trabalho que se (des)construiu na medida em que avançou, já que um de meus objetivos foi o de pensar sobre a produção de alteridades por meio da escrita, tendo em vista que a escrita é em si a um processo de reflexão, isto é, não se trata jamais de um processo mecânico de inscrição de ideias sobre o papel. A escrita nos desafia e nos confronta com nossos (não)saberes e nos transforma na relação com o texto. Também afirmei inicialmente que um trabalho de conclusão de curso deve contribuir para construirmos um significado próprio à nossa trajetória. Nesse sentido, gostaria de provisoriamente tecer alguns enlaçamentos sobre a (des)construção deste sujeito de pesquisa, tentando compreender o que fica dessa reflexão.

*Essa foi uma reflexão sobre a escrita de histórias.* Se por um lado entendo que o que talvez pudesse ser considerado como o objeto por excelência de estudo deste trabalho – as vozes das antropologias indianas menos ouvidas no circuito acadêmico global – não constitua de modo vigoroso o corpo principal do texto (inclusive por razões já levantadas), por outro lado vejo que a série de reflexões às quais me dedico ao longo dos seus capítulos aponta para uma possibilidade de chegar a essas vozes; o que já considero em si um passo extremamente significativo. Assim, busquei refletir sobre a possibilidade de escrever uma história sobre as margens (e nas margens), problematizando a ideia de marginalidade. Por isso considerei necessário discutir extensamente alguns pressupostos essenciais à escrita de uma história da disciplina que seja coerente com a própria antropologia, que é ela intrinsecamente marginal, ex-cêntrica e conflitiva (ela os é quando situamos a antropologia na relação com outros campos de saber, quando situamos a postura metodológica e ética cara @ antropólog@e, quando aceitamos que a antropologia se constrói na contingência d@ outr@ e quando evidenciamos a construção conflitiva de si mesmo na qual o antropólogo se atira).

*Essa foi uma reflexão sobre alteridades.* Tentei trazer elementos para compreender como a antropologia se volta para a produção de alteridades: de como o debate sobre saberes que caracteriza as antropologias indianas inevitavelmente tem se constituído na oposição entre diferentes lócus de enunciação. Entendo que no contexto

indiano, principalmente em decorrência de uma condição colonial, uma imaginação antropológica incorra inevitavelmente na produção de marginalidades que sobrepõem e se opõem. É por isso que uma antropologia d@s subalternizad@s ou d@s heroínas/heróis é sempre bastante arriscada, como tentei mostrar ao longo deste trabalho. Pois do mesmo modo que a antropologia européia se constitui inicialmente através do orientalismo, a antropologia de Srinivas se constitui em oposição a uma hegemonia teórica inglesa e a antropologia *dalit* (da mais baixa casta indiana) que atualmente desponta (VISVANATHAN, 2008) se constitui na crítica à indian@s de castas mais altas, como Srinivas, que desconsiderariam ess@s nov@s sujeit@s acadêmic@s em sua antropologia indiana. Assim, um@ *outr@* aparece, é escrito por nós, continuamente: como interlocutor@, como referência e como negação.

*Esta foi uma reflexão sobre a imaginação antropológica.* Pensar a antropologia como uma cosmopolítica voltada à produção de alteridades (RIBEIRO, 2005) me ajudou a entender que o que constitui a especificidade da antropologia não são as barreiras disciplinares, metodologias ou objeto de estudo. A antropologia se faz antropologia na construção dialogada, mesmo que conflitiva, de saberes que se encontram. E é assim que as noções de “diferença colonial” e “gnose liminar” (MIGNOLO, 2003) ganham força: para descrever processos de encontro de cosmologias. Por isso nego o paradigma da nação como eixo central desse trabalho, pois ela torna-se útil apenas como uma circunscrição territorial e para entender os processos históricos que cunham determinados constrangimentos. Na Índia, a imaginação antropológica agrega pessoas interessadas na produção de saberes dialogados e experiências compartilhadas. Apesar de o paradigma nacional cunhar condições históricas determinantes para o processo em questão neste trabalho, não cabe nos apegarmos à nação como marco para caracterizar um pensamento antropológico, mas é necessário sim entender como ela fomenta a edificação de um discurso antropológico sobre ela mesma – e no caso indiano conforma uma situação de fragmentação e dissenso. Articulando os pontos anteriores, é uma imaginação antropológica, sempre atrelada a cosmologias específicas, a responsável pela escrita de determinadas histórias e produção de alteridades.







## Referencial Bibliográfico

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. 330 p. ISBN 978-85-359-1188-6.

ATAL, Yogesh. **Indian Sociology from where to where: footnotes to the history of the discipline**. Jaipur, Delhi: Rawat publications, 2003.

BASTOS, Cristina; ALMEIDA, Miguel Vale de; FELDMAN-BIANCO, Bela. **Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

BASU, Srimati (Ed.). **Dowry & inheritance**. Delhi: Raj Press, 2005.

BENSTOCK, Shari. At the margin of discourse: footnotes in the fictional text. **Modern Language Association**, v. 98, n.2, p. 204-225, March 1983.

BHABHA, Homi. A questão do “outro”: diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In: (ORG.), HOLLANDA. Heloísa Buarque de. **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1991. p. 177-203.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgard (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2005. p. 169-186.

CHATTERJEE, Partha. Institutional Context of Social Science Research in South Asia. **Economic and Political Weekly**, v. 37, n.35, p. 3604-3612, 2002.

\_\_\_\_\_. **Colonialismo, modernidade e política**. Tradução de Fábio Baqueiro FIGUEIREDO. Salvador: EDUFBA, CEAO, 2004. ISBN 85-232-0314-1.

CLIFFORD, James.; MARCUS, George. E. (Eds.). **Writing culture: the poetics and politics of ethnography**. Berkeley, CA: University of

California Press, 1986.

CORRÊA, Mariza. **Antropólogas e Antropologia**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

DAS, Veena. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 14, n.40, p. 31-42, junho 1999. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés.

\_\_\_\_\_. **The Oxford India Companion to Sociology and Social Anthropology**. Delhi: Oxford University Express, 2003.

DELATORRE, Franco. **Para além dos “terreiros”**: uma etnografia sobre espíritos, lugares e caminhos. Projeto de pesquisa de trabalho de conclusão de curso de graduação em ciências sociais na Universidade Federal de Santa Catarina. Trabalho não-publicado.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976. Coleção Debates.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Les Mots, la Mort, les Sorts**. Paris: Gallimard, 1977.

\_\_\_\_\_. Unbewitching as Therapy. **American Ethnologist**, v. 16, n.1, p. 40-56, 1989.

FONSECA, Claudia. O exercício da antropologi: enfrentando os desafios da atualidade. In: GROSSI, Miriam Pillar; TASSINARI, Antonella; RIAL, Carmen. (Orgs.). **Ensino de antropologia no Brasil: formação, práticas disciplinares e além-fronteiras**. Florianópolis: Nova Letra, 2006. p. 209-230.

GERMAINE Tillion: onde há perigo nós a encontramos sempre. Direção de Miriam Pillar GROSSI e Carmen Silvia RIAL. Paris/Florianópolis, 2008.

GHOSH, Abhik. History of anthropology in India. **E-Texts In Anthropology**. India, 2006. Disponível em: <<http://niscair.res.in/>>. Acesso em: 12 março 2011.

GROSSI, Miriam Pillar. Novas/velhas violências contra a mulher no Brasil. **Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, p. 473-483, 1994. n. especial.

\_\_\_\_\_. **Antropólogas nos século XX: uma história invisível?** Palestra ministrada nos Diálogos Transversais em Antropologia. Florianópolis, 2010.

\_\_\_\_\_. **Um olhar de gênero sobre a história e a transmissão das antropologias contemporâneas em diferentes países do mundo.** Projeto de pesquisa. Florianópolis, 2010.

HARDING, S. **Ciencia y feminismo.** Tradução de Pablo Manzano. Madrid: Ediciones Morata, 1996.

\_\_\_\_\_. Estudios feministas poscoloniales sobre ciencia: recursos desafíos, diálogos. In: MARTÍNEZ, Carmen Rodríguez. **Género y currículo:** aportaciones del género al estudio y práctica del currículo. Madrid: Akal Ediciones, 2006. p. 19-36.

KUPER, Adam. **Anthropology and anthropologists.** 2ª Edição. ed. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1983.

LATOURE, Bruno. **Jamais fomos modernos.** Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

\_\_\_\_\_. **Ciência em ação:** como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: UNESP, 2000.

LOUNDO, Dilip. Elementos para uma análise do estatuto do imaginário em sociedades complexas tradicionais e semitradicionais: Brasil e Índia. In: LOUNDO, Dilip.; MISSE, Michel. (Orgs.). **Diálogos tropicais:** Brasil e Índia. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2003. p. 103-114.

MAQUET, Jaques. Objectivity in anthropology. **Current Anthropology**, p. 50, 1964.

MAUSS segundo suas alunas. Direção de Miriam Pillar GROSSI e Carmen Silvia RIAL. Florianópolis/Paris, 2002.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador**. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MINH-HA, Trinh T. **When the moon waxes red**. New York: Routledge, 1991.

\_\_\_\_\_. **Milhas de estranheza**. Conferência de abertura do 9º Congresso Internacional Fazendo Gênero. Florianópolis, 2010.

NUNES, João Arriscado. O resgate da epistemologia. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2010. p. 261-290.

OOMMEN, Tharaileth Koshy. **Knowledge and society: situating sociology and social anthropology**. Delhi: Oxford University Press, 2007.

PATEL, Sujata. The Nostalgia for the Village: M. N. Srinivas and the Making of Indian Social Anthropology. **South Asia**, v. 21, n.1, p. 49-61, 1996.

\_\_\_\_\_. The profession and its association. **International Sociology**, London, Thousand Oaks, CA and Delhi, v. 17 (2), p. 269-284, June 2002.

PEIRANO, Mariza. **The anthropology of anthropology: the brazilian case**. Brasília: UnB, 1991. Série Antropológica, n. 110.

\_\_\_\_\_. A favor da etnografia. **Série Antropologia**, Brasília, p. 1-21, 1992.

\_\_\_\_\_. **Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas**. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1992. 163-250 p.

\_\_\_\_\_. Antropologia at home. In: **A teoria viva e outros ensaios de antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 37-52.

\_\_\_\_\_. Onde está a antropologia? **Mana**, v. 3, n. 2, p. 67-102, 1997.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENEZES, Maria Paula. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.

RABINOW, Paul. **Making PCR**: a story of biotechnology. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Antropologias Mundiais: cosmopolíticas, poder e teoria em antropologia. **Série Antropologia**, Brasília, v. 379, p. 1-25, 2005.

SAID, Edward. O orientalismo revisto. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Tendências e impasses**: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. p. 251-273.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SARAN, A. K. Gandhi's Theory of Society and Our Times. **Studies in Comparative Religion**, v. 3, n.4, Autumn 1969.

SARANA, G.; SINHA, D. P. Status os social-anthropology in India. **Annual Review of Anthropology**, v. 5, p. 209-225, 1976.

SCHIENBINGER, Londa. **O feminismo mudou a ciência?** Tradução de Raul FIKER. Bauru, SP: EDUSC, 2001. 384 p. Coleção Mulher.

SHAH, A. M. Sociology in a regional context. **Seminar**, Delhi, v. 495, november 2000.

SHAH, V. P. Indian Sociology. In: BORGATTA, E. F.; MONTGOMERY, R. J. V. **Encyclopedia of sociology**. New York: Macmillan, 2000.

SIMMEL, Georg. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983. Organizado por Evaristo Moraes Filho.

SINGH, Yogendra. **Ideology and theory in indian sociology**. Jaipur, Delhi: Rawat publications, 2004.

SPIVAK, Gayatri. Quem reivindica a alteridade? In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 187-205.

\_\_\_\_\_. Puede hablar el subalterno? **Revista Colombiana de Antropología**, v. 39, p. 297-364, enero-diciembre 2003.

SRINIVAS, M. N. **Religion and society among the Coorgs of South India**. Oxford: Clarendon, 1952. 267 p.

\_\_\_\_\_. **Indian Society through Personal Writings**. Delhi: Oxford University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. Professor G. S. Ghurye and I: a troubled relationship. In: MOMIN, A. R. (Ed.). **The legacy of G.S.Ghurye: a centennial festschrift**. Mumbai: Popular Prakashan, 1996. p. 1-12.

\_\_\_\_\_. Some reflections on dowry. In: BASU, Srimati. (Ed.). **Dowry & inheritance**. Delhi: Raj Press, 2005. p. 3-14.

SUBRAHMANYAM, S. Prefácio. In: CHATTERJEE, Partha. **Colonialismo Modernidade e Política**. Salvador: EdUFBA, 2004. p. 7-14.

VISVANATHAN, Shiv. Hegemonía oficial y pluralismos contestatarios. In: RIBEIRO, Gustavo Lins; ESCOBAR, Arturo (Orgs.). **Antropologías del mundo**. Popayán, Colombia: Diseño Grafico e Impresiones, 2008. p. 287-310.